



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, CULTURAS E**  
**ESPACIALIDADES**  
**MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA**

**JOSÉ GABRIEL MANFREDI DE LACERDA**

**ESPAÇOS SAGRADOS E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO ACERCA DA**  
**RELIGIÃO E SUAS CONEXÕES NA GRÉCIA DOS PERÍODOS ARCAICO E**  
**CLÁSSICO (VIII – V a.C.)**

**FORTALEZA – CEARÁ**  
**2023**

JOSÉ GABRIEL MANFREDI DE LACERDA

ESPAÇOS SAGRADOS E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO ACERCA  
DA RELIGIÃO E SUAS CONEXÕES NA GRÉCIA DOS PERÍODOS ARCAICO E  
CLÁSSICO(VIII – V a.C.).

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de concentração: História, Culturas e Espacialidades.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvia M. A. Siqueira.

FORTALEZA – CEARÁ

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Estadual do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo SidUECE, mediante os dados fornecidos pelo(a)

---

Lacerda, Jose Gabriel Manfredi de.  
Espaços sagrados e experiência religiosa: um estudo acerca da Religião e suas conexões na Grécia dos períodos Arcaico e Clássico (séc. VIII - V a.C.) [recurso eletrônico] / Jose Gabriel Manfredi de Lacerda. - 2023.  
82 f. : il.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico Em História, Culturas E Espacialidades, Fortaleza, 2023.  
Orientação: Prof.e Pós-Dra. Silvia Marcia Alves Siqueira.  
1. Religião grega. 2. Espacialidade. 3. Experiência.. I. Título.

---

JOSÉ GABRIEL MANFREDI DE LACERDA

ESPAÇOS SAGRADOS E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO ACERCA  
DA RELIGIÃO E SUAS CONEXÕES NA GRÉCIA DOS PERÍODOS ARCAICO E  
CLÁSSICO (VIII – V a.C.).

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de concentração: História, Culturas e Espacialidades.

Aprovada em 11 de dezembro de 2023

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente  
 SILVIA MARCIA ALVES SIQUEIRA  
Data: 08/01/2024 08:45:06-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Dr<sup>a</sup>. Silvia M. A. Siqueira (Orientadora)

Documento assinado digitalmente  
 ANA MARIA CESAR POMPEU  
Data: 08/01/2024 15:24:57-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Dr<sup>a</sup>. Ana Maria César Pompeu – (UFC)



---

Dr. Gleudson Passos Cardoso – UECE

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, fonte de toda verdade e sabedoria, que nas Pessoas do Pai, do Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, e do Espírito Santo, me inspirou e me fortaleceu até aqui e sem O qual nada de bom sucederia de mim.

Agradeço à minha mãe, que me sustentou em seu amor, e ao meu pai, que sempre me encherá de esperança com seu afeto.

Agradeço à minha esposa, fiel companheira concedida a mim por Deus, cujo amor e calma me preenchem de ânimo para a vida.

Agradeço, ainda, à minha orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Silva Siqueira, pela paciência de me conduzir nesta jornada.

Enfim, meus sinceros agradecimentos a todos que fizeram e/ou fazem parte de minha caminhada.

“porque não é possível chegar até ao Filho  
senão pelo Espírito Santo, que é quem nos  
ensina ‘toda a verdade’, ‘o qual é bendito por  
todos os séculos. Amém’.”

(São Boaventura)

## RESUMO

O presente trabalho analisa a religião grega por meio dos espaços, com vista a demonstrar que a religião grega, por suas próprias características, não podia se dissociar dos outros aspectos da vida, de modo que os espaços revelam a fluidez das fronteiras entre o religioso e o político, se é que tais fronteiras existiam. Para isso, dividimos a dissertação em três partes: a primeira, trata de pensar o conceito de espaço, o espaço dos mortais e as fronteiras internas da *pólis*; em seguida, buscamos analisar as questões relativas aos aspectos fundamentais da religiosidade grega e suas manifestações nas principais edificações sagradas da antiguidade grega nos períodos Arcaico e Clássico, o santuário e o templo; finalmente, fizemos três estudos de caso, tendo como objeto o santuário de Olímpia, o Parthenon e a *Ágora* de Atenas, a fim de demonstrar, por meio dessas investigações históricas e arqueológicas, nossa hipótese a respeito da manifestação religiosa grega.

**Palavras-chave:** Religião grega; Espacialidade; Experiência.

## ABSTRACT

The subject of this work is the greek religion that will be study through of spaces, to order to demonstrate a fundamental aspect of greek religion: for its own characteristics, it can not be separated of other dimensions of the Hellenic life and the spaces reveal the fluidity of the borders between the religious and the political. We divided this investigations in three parts: at the first, our dissertation will reflect about the concept of space, the mortal's space and the internal borders at the *pólis*; after, we deal with religion and we will see the fundamentals aspects of greek religiousness trough of mainly sacred buildings in the antiquity in the Archaic and Classical epochs, the sanctuaries and the temples; at the end, we made three cases studies to demonstrate our hypothesis about the greek religious manifestation.

**Keywords:** Greek Religion; Spatility; Experience.



## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1 – Mapa da migração de acordo com a tradição literária.....            | 26 |
| Figura 2 – Mapa da disposição geográfica da Grécia Clássica.....               | 30 |
| Figura 3 – Principais festivais atenienses.....                                | 52 |
| Figura 4 – <i>Pólies</i> que dedicaram santuários e/ou templos a Zeus.....     | 57 |
| Figura 5 – Plano do santuário de Olímpia .....                                 | 59 |
| Figura 6 – Moedas de Crotona .....                                             | 60 |
| Figura 7 – Plano de Antenas na antiguidade clássica.....                       | 63 |
| Figura 8 – Plano do Parthenon.....                                             | 64 |
| Figura 9 – Vestígios das métopas.....                                          | 64 |
| Figura 10 – Reconstrução dos frontões do Parthenon.....                        | 65 |
| Figura 11 – Estátua de Atena, no Museu Real de Ontário, Toronto, Canadá.....   | 66 |
| Figura 12 – Reconstrução da <i>ágora</i> ateniense.....                        | 68 |
| Figura 13 – Plano dos edifícios administrativos na <i>ágora</i> ateniense..... | 69 |
| Figura 14 – Reconstrução da <i>Stoá</i> de Zeus Eleutério.....                 | 70 |
| Figura 15 – Plano do templo de Apolo Patroos.....                              | 70 |

## SUMÁRIO

|     |                                                              |    |
|-----|--------------------------------------------------------------|----|
| 1   | INTRODUÇÃO .....                                             | 11 |
| 2   | ESPAÇO E IDENTIDADE NA GRÉCIA ANTIGA .....                   | 17 |
| 2.1 | Edificação histórico-conceitual do espaço .....              | 18 |
| 2.2 | O espaço dos mortais.....                                    | 23 |
| 2.3 | Fronteiras internas.....                                     | 32 |
| 3   | A RELIGIÃO GREGA E OS ESPAÇOS SAGRADOS.....                  | 38 |
| 3.1 | A religião grega.....                                        | 38 |
| 3.2 | Espaços sagrados .....                                       | 46 |
| 3.3 | Usos e práticas nos espaços.....                             | 51 |
| 4   | PERMANÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS E O ESTUDO DA RELIGIÃO GREGA..... | 56 |
| 4.1 | Olímpia.....                                                 | 56 |
| 4.2 | Parthenon .....                                              | 61 |
| 4.3 | A <i>Ágora</i> de Atenas .....                               | 67 |
| 5   | CONCLUSÃO .....                                              | 73 |
|     | REFERÊNCIAS .....                                            | 87 |

## 1 INTRODUÇÃO

“Espaços sagrado e experiência religiosa”, este é o título deste trabalho, com o qual pretendemos analisar a relação entre seus dois termos da seguinte maneira: como os espaços, especialmente os considerados sacros, podem nos comunicar os elementos constituinte daquilo que chamamos religião grega? Em que medida olhar para as ruínas, os vestígios arqueológicos, ler as fontes literárias nos revela a espiritualidade helênica? Essas são as perguntas que surgem à primeira vista e que nos conduzirão durante todo o trabalho. Além dessas, outra questão é por nós colocada: como a religião se relacionava com os outros aspectos da vida grega, como a política e a cultura? Veja, conquanto esta dissertação tenha como recorte a história antiga, tal questão é atualíssima, seja em nossas circunstâncias intelectuais desde o advento do iluminismo, seja em função de nossa própria conjuntura política. Pensar as relações entre religião e os outros aspectos da vida, mesmo que em tempos remotos, pode fornecer algumas reflexões úteis para o presente, ainda que este não seja propriamente nosso propósito.

Ao lermos a *Ilíada*, a *Odisseia*, as tragédias, as comédias, os historiadores gregos nos foi possível notar uma acentuada dependência do mundo humano em relação ao divino. Foi daí que surgiram as questões acima propostas. Os destinos da Guerra de Troia dependiam quase exclusivamente dos deuses; os oráculos foram atores fundamentais nas Guerras Médicas, segundo a narrativa de Heródoto; o Areópago foi fundado com o julgamento de Orestes, no qual participaram os deuses, como relata o mito; Zeus é ordenador político e cósmico do mundo na teogonia hesiódica. Enfim, muitos foram os *insights* obtidos ao ler as fontes literárias, de modo a aguçar nosso interesse na presente pesquisa. Sugerimos, então, a seguinte hipótese: as fronteiras entre a religião e a política, bem como as outras dimensões da vida na Grécia antiga, eram extremamente fluidas, às vezes inexistentes, de modo que separar a religião de qualquer das outras esferas cotidianas era impensável.

Além disso, há outros problemas irrecusáveis: que conceitos utilizar? O que nós entendemos por espaço e memória é aplicável a épocas tão remotas? Este trabalho define-se como história cultural? História social? Ainda: este é um trabalho de história ou de arqueologia? Bem, acreditamos que tais indagações não são insolúveis. A escolha conceitual está bem justificada no primeiro tópico do primeiro capítulo, então tentaremos aqui esclarecer as dúvidas restantes. Começemos pela última questão.

Não há nenhuma hesitação a respeito da natureza de nossa pesquisa; é um estudo eminentemente histórico, pois, em última instância, seu objeto é os homens no tempo, como definira Marc Bloch (2001). Entender as mudanças e as ações humanas nessa categoria em que respira a história, isto é, a duração, é o nosso propósito central. Os conceitos geográficos ou os

estudos arqueológicos são meios e não fim de nossas reflexões; eles nos servem de mecanismos para chegar ao nosso objeto, a saber, o homem e a mulher gregos dos períodos Arcaico e Clássico. Como pensavam? Como viam e viviam o mundo? Como concebiam e se relacionavam com os deuses e as deusas? A interdisciplinaridade, ao invés de mitigar, na verdade reforça o caráter histórico desta dissertação.

Sob essa perspectiva, afirmamos, ainda, nosso alinhamento à história cultural, não por necessidade de enquadramento e restrição metodológica, visto a amplitude do objeto estudado. Simplesmente, observamos que estudar religião é estudar a sociedade, a política, mas, sobretudo, a cultura; e nesse ponto cabem algumas observações historiográficas. Primeiro, o que é história cultural? O termo compõe-se de duas palavras, história e cultura. Seus significados mudaram no decorrer do tempo. A história, por exemplo, era vista como *magistra vitae*, segundo Cícero, isto é, a mestra da vida, porquanto, ao se relembrar o passado, era possível extrair dele lições para o presente e o futuro. Havia, pois, uma espécie de ciclicidade e racionalização dos processos históricos, os quais, tidos como produtos da imutável natureza humana, repetiam-se. Segundo Hartog, esse era o modo como se articulava o presente, o passado e o futuro, o regime de historicidade, que vinha desde a antiguidade até a modernidade, momento no qual se muda o regime e se acaba por produzir o *futurismo* e o *presentismo* (HARTOG, 2003, p.13; 2009, p.55; 2019). Seja como for, é possível perceber um duplo objeto referenciado pelo nome “história”: um, o conjunto de fatos e acontecimentos, ou seja, o processo, a duração, o movimento da e na vida humana; o outro, a arte ou atividade responsável por relatar, rememorar esse conjunto de fatos e acontecimentos. Essa duplicidade é muito bem distinguida na língua alemã, que utiliza *Geschichte* para a investigação histórica e *Historie* quando aponta para a vida humana desenrolada no tempo (KOSELLECK, 2021, p.79). Essa duplicidade marca, também, a abertura do termo “História”, cuja definição não “é uma resposta fechada ou simples, e muitos são os historiadores que têm contribuição a dar” (SILVA; SILVA, 2009, p.184). Nessa diversidade, podemos concluir que “o próprio conceito de História é histórico” (Id., *ibid.*, p.184). Diante da variedade de definições possíveis, notamos que subsiste a ela dois elementos: o ser humano e o tempo. Desse modo, a fim de dar andamento ao nosso empreendimento, escolhemos como objeto nevrálgico da nossa investigação histórica o desenrolar da vida dos seres humanos. Se se fala dos períodos anteriores à existência do *homo sapiens*, falamos de geologia, paleontologia, mas não de história, nem mesmo pré-história. Nas palavras de Henri Pirenne, o historiador é um amante da vida (*apud*. BLOCH, 1965, p.43), e da vida humana. Portanto, como bem define Bloch (2001, p.55), a história é a ciência que investiga a atividade dos homens no tempo, e poderíamos acrescentar no espaço, uma vez que este é

inseparável daquele. Ademais, como veremos na primeira parte, o espaço é produto da vida humana, de modo que, mais que receptáculo, é expressão viva das suas experiências individuais e coletivas.

Dito isso, cabe-nos dizer o que entendemos por cultura, outra tarefa difícilima. Entender a cultura e o que ela é foi uma das tarefas da história ao longo de seu desenvolvimento enquanto ciência, e essa tarefa foi realizada em conjunto de outras ciências humanas, como a sociologia (HUNT, 1992, p.1-2) e a antropologia (BURKE, 2005, p.44). Contudo, após os trabalhos de Franz Boas, Malinowski etc. a história tem adotado, com certa constância, o conceito proposto por Clifford Geertz, segundo o qual cultura “denota um padrão de significados, transmitidos historicamente, incorporado em símbolos”, a partir do qual o homem concebe e expressa o mundo, comunicando-se e desenvolvendo seu conhecimento e suas atitudes diante da vida (GEERTZ, 1973, p.89). Portanto, a cultura é, por um lado, o aspecto “ideal”, ou seja, o conjunto de imagens, símbolos e *representações* de que se serve o homem para apreender a realidade, e, por outro, o a totalidade de práticas ligadas a esses símbolos e significados. Não à toa, Chartier intitula seu livro de “A História Cultural entre prática e representações”, pois, segundo o autor, ocorre, primeiro, o trabalho de delimitação e classificação “ideal” que produz diversas configurações intelectuais, a partir das quais se originam os processos de institucionalização e de objetivação dessas categorias no mundo social (CHARTIER, 1988, p.23). Logo, a história cultural tem por fim se debruçar sobre esses aspectos da vida humana, as representações, os símbolos e os significados que utilizamos para apreender e viver (n) o mundo. Por isso, nas últimas décadas, a história tem sido posta mais próxima das artes (WHITE, 2014), uma vez que, para compreender esse aspecto representacional, ela tem se apropriado cada vez mais de expedientes afins aos da arte e utilizado fontes literárias, iconográficas etc., produzindo um estreitamento entre matizes outrora vistos como contraditórios: “acham-se associados, e não como opostos, conhecimento e relato, prova e retórica, saber crítico e narração” (CHARTIER, 2017, p.16). A partir dessa concepção, o estudo da religião, e no nosso caso a religião grega, é efeito necessário, pois a religião, como definira Dumézil, é um pensamento estruturado que explica o divino e o cosmos e implica uma cosmovisão (*Weltanschauung*) (RIES, 2008, p.17). Daí, a religião, mais que pensamento estruturado, é um conjunto sistemático (ELIADE; COULIANO, 1999), de crenças e práticas que “opõe o sagrado e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular” (ELIADE, 2008, p.7). Essa é uma definição parecida com a elaborada por Durkheim (1999) em seu clássico *As Formas elementares de vida religiosa*. Contudo, não temos o interesse sociológico ou teórico de dar uma definição universal de religião, mesmo porque a experiência religiosa grega é profundamente particular, heterodoxa, sem livro sagrado,

sem dogmas (FUNARI, 2021, p.44). Assim, ao falarmos de religião e religião grega, desejamos apenas esclarecer que, além de um pensamento, de uma cosmovisão, o fenômeno religioso fornece práticas e símbolos fundamentais para a realização da vida, o que pode ser muito bem observado por meio da sociedade e, especialmente, da cultura helênicas, na qual a produção artística, arquitetônica, as práticas cotidianas estavam imersas numa profunda sensibilidade religiosa. Portanto, ao voltarmos nosso olhar para a literatura e para os vestígios arqueológicos, centralizamos os efeitos culturais da religião grega, de modo a ver nela um centro ao redor do qual orbitavam as outras nuances da vida helênica.

Então, para trabalharmos a experiência religiosa e os espaços sagrados na Grécia Arcaica e Clássica, foi necessário selecionar um conjunto específico de fontes. Por um lado, trabalharemos com a literatura. Homero, Hesíodo, os Poetas Elegíacos, Heródoto, os tragediógrafos, Aristófanes; todos estes autores compuseram o horizonte discursivo a partir do qual pudemos formar nossa imagem da grecidade. Trabalhar com essas fontes é trabalhar com discursos, que, por definição, possui dois matizes: um, é o ato de discorrer sobre um determinado assunto; o outro, a atividade comunicativa (SEGRE, 1989, p.11). Ou seja, temos de ter um duplo olhar, voltado, simultaneamente, para o autor e para o interlocutor. Devemos entender a mensagem, o que está querendo ser dito pelo poeta ou historiador; mas também, pela sua característica comunicativa, é necessário compreender os símbolos, as noções de que dispõe o escritor para se fazer claro, profundamente marcadas pelas circunstâncias históricas. Ademais, o fato de utilizarmos obras poéticas e míticas nos coloca outra questão: a expressão mítica poética é mentira? Como a audiência compreendia as epopeias, os mitos, as histórias? Evidentemente, não podemos ser ingênuos de achar que os gregos contavam e escutavam mentiras, acreditando nelas por inocência. Na verdade, a ficção guarda consigo camadas de referência ao real, “infracções da verdade” com o objetivo de ser ouvida e escutada (Id., *ibid.*, p.44). Desse modo, como nos alerta Vernant (2009, p.120), o mito é polissêmico, além de nem sempre os ouvintes terem sido dóceis à palavra dos poetas (VEYNE, 2014, p.59). Entender essas camadas e o impacto social, cultural e histórico desses textos é um de nossos principais objetivos. Por outro lado, trataremos de fontes arqueológicas, isto é, permanências materiais, “edifícios e outros aspectos da *cultura material*, que deve ser entendida como *tudo que é feito ou utilizado pelo homem*” (FUNARI *apud* PINSKY, 2019, p.85). Esses vestígios de “coisas” são mais que meros restos monumentais, pois são potentes indicativos da vida humana que ali atuou e deixou marcas, sendo, pois, “direcionador e mediador das atividades humanas” (FUNARI, 2021, p.33). Logo, ao defrontarmos esses vestígios materiais com a produção

literária, desejamos compreender o quadro religioso em suas concepções e práticas na Antiguidade grega.

Dito isso, é mister resumir a composição desta dissertação, dividida em três capítulos, os quais serão, também, separados em outras partes. O primeiro capítulo, chamado “Espaço e Identidade na Grécia Antiga”, possuirá três subdivisões. Na primeira parte do primeiro capítulo, “Edificação histórico-conceitual do espaço”, nosso propósito é o de definir o espaço, de modo a nos precaver de anacronismos, ou seja, tornar tal conceito operacional, próprio para o uso numa pesquisa sobre a Grécia Antiga. Ademais, tentamos esclarecer a ligação inseparável entre espaço e memória, isto é, para se compreender os espaços na Hélade, é necessário se debruçar sobre a memória grega, enraizada nos diversos tipos narrativos da época: o mito, a história, a tragédia etc. Na segunda parte, “O Espaço dos mortais”, temos o escopo de descrever e refletir como os helenos concebiam a si em função de seus deuses, e como essa consciência de si marcava o ser grego, diferenciado do ser não grego, isto é, bárbaro. Por fim, no último tópico, intitulado “Fronteiras internas”, desejamos demonstrar que, não obstante houvesse um modo particularmente helênico de ver e viver o mundo, no interior desse universo havia delimitações, fronteiras, isto é, os limites últimos que separavam, diferenciavam – por vezes de modo hierarquizado – os próprios gregos.

No segundo capítulo, analisaremos a religião grega dentro de nossos recortes temporais (do Período Arcaico ao Clássico), de modo a tratar das fontes contidas nesse recorte. Descrevê-la e compreendê-la em seus pormenores será nossa tarefa inicial, no tópico “A religião grega”. Nele, vamos entender o panteão, as funções e o caráter cívico-político do fenômeno religioso grego. Em seguida, em “Santuários e Templos”, investigaremos as principais características e mudanças históricas que permearam as principais edificações religiosas da antiguidade grega, observando a sua importância e as suas funcionalidades desde os épicos homéricos até os escritos de Heródoto, ou seja, desde o século VIII até o século V, a fim de patentear as funções políticas dos templos, bem como a importância nevrálgica da religião para a política e sociedade na Grécia Antiga. Enfim, no subtópico “Usos e práticas nos espaços”, vamos refletir a respeito das práticas rituais e das festividades religiosas, visando evidenciar, através dos usos dos espaços, a importância política e social da religião grega.

No último capítulo, apresentaremos três estudos de caso sobre as reflexões desenvolvidas nos capítulos anteriores. Em primeiro lugar, em “Olímpia”, produziremos uma investigação acerca dos usos desse grande santuário pan-helênico, muito influente no que diz respeito ao culto a Zeus, além de ser um ponto de integração política e cultural. No segundo tópico, “Parthenon”, através de uma análise arqueológica, histórica e arquitetônica, desejamos

demonstrar a multifuncionalidade do grande templo ateniense dedicado à deusa políade, seja como lugar sacro, tesouro ou símbolo político do poder de Atenas. Ao cabo, no tópico “*A ágora ateniense*”, temos o intento de refletir sobre a profunda religiosidade expressa desde as paredes até às práticas ocorridas no lugar público por excelência da cidade, onde ocorriam as reuniões e encontros, ou seja, o lugar que expressava a vida social cidadina.



## 2 ESPAÇO E IDENTIDADE NA GRÉCIA ANTIGA

Em um dos momentos finais da peça *Os Persas*, o poeta Ésquilo põe na boca do fantasma de Dario, pai e antecessor de Xerxes, algumas descrições da invasão persa e nos comunica as causas responsáveis pela derrocada das investidas do Grande Rei. Segundo o espectro que volta do Hades para admoestar seu povo, “Xerxes perde muitos peões, fiado no exagero de ambições” (Aesch. *Pers.* 803-804). Mais: “o pináculo do horror espera-os, pela soberba da *húbris*<sup>1</sup>, por seu plano ateu” (*Pers.* 808). Sem pudor, pilharam templos, locais sacros; impiedade, segundo o poeta grego, fora o paradigma sobre o qual se assentaram as ações de Xerxes e seu exército (Id., 809-812). Contudo, podemos dizer que a principal violência cometida pelo rei persa foi o atravessamento dos limites, das fronteiras: “O turrífrago exército do rei já transpôs a fronteira terra vizinha, em nau de línea corda, percorrido o passo da Hele Atamântida, lançada multicravejada via: jugo ao redor do pescoço do mar” (Id., 67-72). Eis o princípio do fim para os Asiáticos, para os não gregos. A violência explicitada por Ésquilo é o desrespeito de Xerxes “à ordem cósmica ao tentar fundir Oriente e Ocidente, através do Helesponto” (VIEIRA, 2013, p.14). Ou seja, a transposição forçada das fronteiras acabou por acarretar a ira divina, pois, embora não seja vedada a comunicação entre gregos e bárbaros, uni-los sob o jugo do déspota persa é um atentado contra o ser das coisas. Desse modo, o que está em jogo na peça - e podemos mesmo dizer nas Guerras Médicas, para a Liga de Delos - é a defesa da identidade grega, da ordem das coisas, da preservação do nós helênico contra os outros bárbaros.

Ésquilo não apenas viu, também lutou nas Guerras Pérsicas e, tendo sobrevivido, por volta dos seus cinquenta anos, decidiu torná-las peças teatrais, explicar, dramaturgicamente, o porquê da derrota persa. Se o poeta pôs os problemas da *húbris*, da ordem espacial e da identidade é porque eles eram caros para alguém que viu e viveu a guerra; e se, por outro lado, a peça foi premiada no festival ateniense a Dioniso, é em decorrência da importância atribuída pelo povo a esses temas. É, pois, o propósito deste primeiro capítulo pensar, como já se evidencia pelo seu título, o espaço e as fronteiras, o eu e os outros. De modo geral, buscaremos traçar as características fundamentais da identidade helênica, da consciência que os gregos tinham de si e como isso se materializava na construção do espaço. Falar de si implica falar de alteridades, daquilo que não é eu. Por isso, um eixo importante deste capítulo, senão de todo o

---

<sup>1</sup> O dicionário da Editora Porto define *Húbris* como insulto, insolência, blasfêmia. Podemos, ainda, acrescentar a noção de desmedida, que complementa a definição anterior. Como se apresenta na figura de Xerxes na obra de Ésquilo, a *húbris* é a incapacidade do mortal se reconhecer como tal e submeter-se aos desígnios divinos. Rejeitar a vontade dos deuses para tentar colocar-se acima ou ao seu lado é próprio do indivíduo tomado pela insolência, blasfêmia, desmedida, *húbris*.

trabalho, são as fronteiras, espaciais, sociais e culturais. Buscaremos pensar o limiar entre os gregos e os não gregos, bem como as fronteiras no interior do mundo helênico e dentro da cidade. Como funcionava a organização social? O que tornava uma pessoa parte da comunidade helênica? Que vão separava o homem grego da mulher grega, o cidadão do não cidadão e do escravo? Estas são as nossas perguntas norteadoras para este capítulo.

Para dar conta de nosso escopo, o capítulo será dividido em três partes. A primeira, chamada “Edificação histórico-conceitual do espaço”, buscará delinear o que entendemos por espaço e, também, por memória, pois, em nossa perspectiva, o espaço não é outra coisa senão uma materialização da identidade e, conseqüentemente, da memória de uma comunidade. Veremos, ainda, a aplicabilidade desses conceitos ao nosso objeto de investigação. Em seguida, no tópico “O espaço dos mortais”, dois serão nossos objetivos: pensar a mundo divino segundo os gregos e analisar a ordem e o espaço humanos em relação ao mundo dos deuses. Nesta parte, alguns traços da religião grega serão abordados, os quais serão aprofundados e pensados adequadamente no capítulo seguinte. Por fim, no tópico “Fronteiras internas”, buscaremos descrever e investigar quais as delimitações que se estabeleceram no interior do mundo helênico e, sobretudo, inseridas na *pólis*, sem que se perca a noção das particularidades de cada cidade e sem que caiamos em algum especificismo. Isto é, trataremos dos limites entre homem e mulher, livres e escravos, cidadãos e não cidadãos, e como o espaço refletia esse processo de diferenciação.

## 2.1 EDIFICAÇÃO HISTÓRICO-CONCEITUAL DO ESPAÇO

O grande historiador da antiguidade Moses Finley, em um trabalho clássico, nos alerta para a impossibilidade de impor conceitos modernos a sociedades antigas e vice-versa. Logo nas páginas iniciais do primeiro capítulo de seu livro *The Ancient Economy*, ele demonstra que o significado de economia na antiguidade (*oikonomia*) difere, profundamente, do nosso, tal qual a compreensão moderna do termo “família” é inaplicável às constituições familiares da Grécia Antiga (FINLEY, 1999, p.17-18). Ou seja, não podemos afirmar que havia economia ou família na Grécia Antiga no mesmo sentido em que o fazemos na modernidade. Essa é uma advertência semelhante à de Vernant sobre a análise das tragédias com o aparato psicanalítico, que tende a naturalizar aspectos circunstanciais:

Para que o círculo não fosse vicioso, seria preciso que a hipótese freudiana, em lugar de apresentar-se no início como uma interpretação evidente e natural, aparecesse ao termo de um trabalho minucioso de análise como uma exigência imposta pela obra, uma condição de inteligibilidade de sua organização dramática, o instrumento de sua completa decifração do texto (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.54).

Em suma, com essas observações, queremos apenas lembrar que existem fatores históricos irreduzíveis, os quais não podem ser mutilados por arbitrariedades teóricas. Daí, surge o título para este tópico: construiremos os conceitos em adequação à realidade histórica a ser analisada, os edificaremos, isto é, nosso aparato teórico, em grande medida, é efeito da pesquisa e não um mero dado apriorístico. Então, o que é espaço? Porém, uma vez que o espaço não é um dado acabado, como veremos, é mister nos perguntar primeiro pelo seu conteúdo, o que o anima e o transforma. Este, ao nosso ver, é a memória.

O poeta Hesíodo inicia suas duas grandes obras clamando às Musas, a fim de alcançar das deusas a benção de vislumbrar, verdadeiramente, a realidade. Através delas, ele pôde gloriar passado, presente e futuro (Hesíodo, *Teogonia*. 23-32). São as Musas, igualmente, que revelam a Homero as minúcias dos conflitos em Troia (Homero, *Ilíada*. 11.218-220). Note-se que essas deusas são a divinização da palavra, como parece ser com tudo o mais: de modo geral, os deuses são o aspecto divino dos fenômenos naturais. Para os gregos, essas duas dimensões da realidade não se separam, nem se contradizem (VEYNE, 2014, p.56). A mãe das Musas, a Memória, é, pois, simultaneamente, um acontecimento psicológico e sobrenatural, o qual dá ao poeta poder, por vezes acima dos *basileis*, uma vez que faz lembrar e revela (TORRANO, 2007, p.16). Se Hesíodo exorta Perses e critica os “basileus devoradores de presentes” (Hesíodo, *Trabalho e os dias* 20-40), é porque ele está munido, através das Musas, do poder da Memória. Se, pragmaticamente, definimos memória como a propriedade de preservar certas informações (LE GOFF, 2013, p.390), decorre que o mito (*mythos*) – cujo significado, na época Arcaica, não era ficção, mentira, mas sim narrativa, relato, possibilitado pela manifestação da Mnemósine – é a principal e, talvez, a primeira maneira encontrada pelos gregos para guardarem sua identidade, seu passado, suas origens. Em outras palavras, a “memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva” (Id., *ibid.*, p.435). Essa importância atribuída à reminiscência pode ser notada desde os primórdios da investigação histórica que, sob o espírito de Heródoto, tentou preservar os feitos humanos do esquecimento: “Diante da imutabilidade da natureza e à imortalidade dos deuses, a palavra/fala [*parole*] do historiador assume o encargo desses vestígios fundamentalmente efêmeros, os quais são fixados por sua escrita” (HARTOG, 2011, p.26). Além disso, a memória, na Grécia, era vista como acontecimento divino; sob a forma de mito, funcionava como doadora de sentido, “em torno do qual se inscreve o modelo de instalação de um determinado povo”<sup>2</sup> (COLOMBANI, 2012, p.29). A poesia oral – de Homero, de Hesíodo,

---

<sup>2</sup> en torno al cual se inscribe el modelo de instalación de un determinado pueblo” (COLOMBANI, 2012, p.29)

dos poetas mélicos, das elegias, enfim – não era mero divertimento, mas uma verdadeira instituição, era memória social, destinada a preservar o saber coletivo (VERNANT, 2006, p.16). E, aqui, pouco importa se tais narrativas são verdade ou não; se carecem de precisão empírica, não nos interessa, pois trabalharemos com o âmbito da representação, da autoimagem, da consciência de si. Nesse sentido, acertadamente, aponta Jonathan Hall que os dóricos e jônios utilizaram dois pontos de referência para construir sua base de parentesco, a saber, um território primordial e líderes epônimos. Isto é, aquilo que foi dito pelos gregos sobre si mesmo é mais importante, para a formação de sua identidade étnica, do que os fatos objetivos (HALL, 1998, p.267). Em outras palavras: “O meio pelo qual eles *pensavam* sobre si mesmos consistia em gêneros genealógicos e mitos sobre a origem [...], que falavam de territórios primordiais” (ALDROVANDI, 2009, p.3). Os mitos desempenhavam outras funções além de descrever as coisas como realmente aconteciam, e os gregos não eram ingênuos para ignorar isso. Por vezes, como aponta Veyne (2014, p.135), essas narrativas eram meios de glorificação do grupo e, por conseguinte, dos indivíduos a ele pertencentes.

Além disso, o mito comporá outra forma de pensamento (TORRANO, 2018), a Tragédia. Entretanto, ela não se limitou a recordar e dramatizar as narrativas consagradas pela tradição, mas se esforçava para as ultrapassar: era um modo novo de questionar os valores fundamentais da cidade (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p.11). A tragédia colocava o herói mítico sob o prisma das questões emergentes ao tragediógrafo, contrapunha o personagem heroico e o coro, metonímia da cidade (TORRANO, 2018, p.275). Torna-se, então, indispensável tomar as tragédias em nossa investigação, porquanto nelas estão presentes questões fundamentais acerca do ser helênico e da *pólis* enquanto modo pretensamente natural de organização política e social. Ademais, há outra maneira de ver e escrever o mundo, que nos é muito caro: a História. Heródoto se esforçou para não deixar se apagar da mente os grandes eventos produzidos por gregos e bárbaros (Heródoto, *Histórias*, I). Ele buscou ir além, viajar, à maneira de um de seus primeiros objetos, o nômade, e relembrar a glória ateniense, o bastião da liberdade grega contra os persas (DEMAND, 1988, p.422; DEMAND, 1990, p.34-44). Com efeito, a relação entre Heródoto e os objetos investigados em sua obra não era de neutralidade, como é comum atualmente (HECKO, 2016). Mesmo com um novo modo de narração, o historiador não descartava os mitos tradicionais: ou suspendia o juízo acerca deles, pois se tratava de narrativas inverificáveis (FOWLER, 2011, p.46), ou tentava, de algum modo, historicizá-los, como tentou Heródoto com Orestes (*Hist.* 1.66) e Édipo (Idem, 5.60).

Esses três eixos, poesia oral, tragédia e história, aos quais podemos acrescentar um quarto, porém em segundo plano, as comédias, muito importantes para nossa pesquisa, unem-

se através de dois termos: mito e memória. Estes, por sua vez, são fundamentais para a construção do espaço, pois não apenas fornecem o modelo “espiritual” de assentamento de um povo, como já fora dito, mas dão forma ao modo de instalação material de uma sociedade, isto é, são o substrato sobre o qual se funda e se cria o espaço. Desse modo, podemos defini-lo como “o conjunto indissociável dos sistemas de objetos e dos sistemas de ações” (SANTOS, 2020, p.21), no qual, o homem, através das técnicas, cria-o, realiza sua vida, e produz o meio; transforma-o, torna a simples configuração geográfica em espaço, isto é, em ambiente vivo (Id., *ibid.*, p.62). Ele “é um cruzamento de móveis. É de certa forma animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram” (CERTEAU, 2014. p.184); ainda nas palavras de Certeau: “o *espaço é um lugar praticado*”. Contudo, ao mesmo tempo que a história acontece *no* e dá origem *ao* espaço, ele tem efeitos recíprocos na sociedade. Aponta Milton Santos (2014, p.12): “[o espaço é] uma instância da sociedade, ao mesmo título que a instância econômica e a instância cultural-ideológica. Isso significa que, como instância, ele contém e é contido pelas demais instâncias, assim como cada uma delas o contém e é por ele contido.”

Assim, podemos adicionar as seguintes palavras à noção de espaço que estamos estabelecendo:

Na perspectiva cotidiana, seria preciso, de fato, problematizar o espaço como produto e produtor de relações sociais e, assim, considerar como um artefato socialmente produzido – o espaço – se constitui também como matriz de interações sociais, além de um ingrediente estratégico nessas interações. É claro que, em se tratando de História Antiga, a noção de espaço (social) não pode ser aplicada como um postulado, mas antes deve abrir um campo de debates sobre o espaço e o cotidiano *socialmente produzidos*. (ANDRADE, 2002, p.36)

Em suma, as palavras da professora Marta Mega de Andrade indicam que, uma vez que o espaço não é um dado, mas efeito da vida humana, além de formulado pelos homens e mulheres, ele serve de *locus* ativo das interações entre pessoas e sociedades. Ao receber significados individual e socialmente estabelecidos, o espaço, em contrapartida, atua de modo a reafirmar os laços que o constituíram.

Uma vez que o homem pensa seu mundo e busca atribuir sentido a ele, o espaço resultante da realização da vida humana, animado pela própria identidade das sociedades, é a materialização da memória, a qual, por sua vez, carrega essa identidade e o conjunto de significados construídos por uma dada sociedade. E, no caminho de volta, ele é, igualmente, reflexão e rememoração, atuando no sentido de fazer lembrar, seja aos antigos ou aos neófitos do grupo, a história e o ser da comunidade. Para que o espaço seja vivido e praticado, como disse Certeau, é necessário que ele seja um lugar de memória, construído e reconstruído, onde

se cruzam diversos caminhos de memória, onde se fixam e, ao mesmo tempo, transitam os significados socialmente atribuídos (HARTOG, 2019, p.165).

Podemos notar essa capacidade dos espaços em aglutinar a memória na Grécia Antiga através da obra de Pausânias. Em sua *Descrição da Grécia*, o autor começa por detalhar o território da Ática e, no desenrolar das observações, conta os eventos que por ali deixaram suas marcas: “Era então Falero que lhes servia de porto, por ser aí que o mar se encontra mais perto da cidade. Foi de lá, ao que se diz, que Menesteu partiu com os seus navios para Troia, e já antes dele Teseu o teria feito para levar a Minos a compensação pela morte de Androgeu” (*Descrição*, I, 1.1.2). Ou seja, não se pode dissociar o espaço da memória que ele evoca, pois ele só foi construído em função dessa memória. Outro dos muitos exemplos que podemos citar é o relato da *stoa poikile* de Atenas, na qual, em sua parede central, se retratava Atenienses e Teseu lutando contra as Amazonas, bem como a última pintura, que representa os guerreiros de Maratona (*Descrição*, I, 1.15.2-3). É patente a importância dos espaços para reafirmar a história e a memória da cidade, de modo a fortalecer sua coesão e identidade.

Outro exemplo que podemos acrescentar é a monumentalização: os monumentos, chamados por Le Goff de “herança do passado” (2013, p.485), são marcas desse processo dubio de criação e reflexão. Os monumentos são construções que excedem a economia da necessidade prática, pois, além de seus usos naturais, são símbolos (TRIGGER, 1990, p.119-122): à guisa de exemplo temos os templos, que, embora não impliquem uma mudança religiosa na Grécia Antiga, nascem como uma nova forma monumental, tornando-se “emblema da pólis, a consignação do poder e do prestígio de uma cidade frente às demais, a expressão de sua identidade” (HIRATA, 2009, p.5). Se os monumentos são, para nós, marcas do passado, para os gregos eram, além disso, heranças a se deixar para o futuro, nas quais estavam inseridos sua interpretação do mundo e de si mesmos. Ao mesmo tempo que são construídos para enaltecer um determinado projeto político, tais edifícios fazem referência marcante à tradição e às narrativas míticas, as quais fundam a identidade da comunidade. Portanto, no espaço estão articulados passado, presente e futuro, e só assim poderia ele ser criado. O Parthenon era, ao mesmo tempo, uma edificação do grande império ateniense do século V, uma “fórmula para tornar este poder visível para todo o conjunto de cidadãos atenienses e não atenienses” (FLORENZANO, 2001, p.9), e a lembrança de um passado glorioso, de grandes heróis como Teseu, dos principais vitoriosos contra os bárbaros orientais nas Guerras Médicas, além de ser uma construção para a posteridade, a fim de perpetuar a glória da *pólis*. Assim, estudar o espaço é, antes de tudo, estudar a memória. No caso da Hélade, é estudar os mitos, a poesia, os historiadores gregos, a tragédia. Ainda que essas narrativas estejam eivadas de imprecisões,

invenções e fantasias, elas possuem a pretensão de ser memória, viva e ativa, e trazem um conjunto de significados próprios da sociedade que as contam.

## 2.2 O ESPAÇO DOS MORTAIS: DEUSES E HEROIS, BÁRBAROS E HELENOS

Antes de nos perguntar o que é ser grego, cabe-nos saber o que é ser humano aos olhos helênicos. Isto, evidentemente, implica uma primeira fronteira, a saber, entre humanos e não humanos. Ademais, dentro do gênero dos não símiles aos “homens comedores de pão”, como fala a *Odisseia*, há os animais e os seres divinos. Somente estes nos interessam aqui. Deuses, imortais, criaturas divinas, *daimons*, tudo isso faz parte do vocabulário e do imaginário grego. No entanto, as suas divindades, assim como a relação entre os homens e elas, embora pareçam familiar, são, na verdade, difíceis de compreender, “aparentemente natural e atavicamente estranha, ao mesmo tempo refinada e bárbara”, dizia Burkert (2007, p.5). Portanto, quem foram os deuses gregos?

Em um trabalho já antigo, porém consagrado, Louis Gernet afirma que “a ideia [de] que o homem enquanto tal não pode aceder a uma condição divina não se aceita sem uma certa resistência”; mesmo os heróis, com suas virtudes e grandes feitos, jamais poderiam ser, um dia, deuses (1980, p.18-19). Essa condição produzia certo incômodo, o que pode ser constatado na vida heroica. Os grandes homens, conscientes de sua finitude, buscavam a divindade, ainda que de modo precário - a glória imorredoura -, através da bela morte (*eukleès thanatos*) (VERNANT, 1978, p.32). Os feitos heroicos, sucedidos por uma morte em batalha, outorgavam o poeta a sempre relembrar, através de seu canto, aquele homem: “Eis, portanto, uma solução para a condição humana: encontrar na morte o meio de ultrapassar essa condição humana, vencer a morte pela própria morte, dando-lhe um sentido que ela não tem, do qual está absolutamente desprovida” (Id., 2009, p.89). Isto não ocorria de modo simples e sem hesitação: Heitor titubeia após os pedidos de Andrômaca para não retornar à batalha e só volta à guerra pela vergonha da fuga (*Il.* 6.440-446); ademais, o coração do herói troiano pulsa forte no peito quando se depara com Ájax e, desejando recuar, não o faz pelos valores guerreiros que lhe foram ensinados e por se encontrar na frente de seu povo (*Il.* 6.216-218). O medo preencheu o coração de Agamêmnon, fazendo com que, em suas próprias palavras, “[bamboleiem] sob mim os joelhos” (*Il.* 10.95). A própria escolha entre uma vida calma e longa, conquanto sem glória, e uma existência breve, mas dotada de renome, posta para Aquiles, é representativa da tensão heroica, oscilante diante do medo e da coragem, da calma e da guerra, do anonimato tranquilo ou da imorredoura glória.

Ao mortal resta, diante do fim, sempre miserável, procurar ao menos o alívio de terminar sua vida gloriosamente. Então, para o grego, ser divino é não compartilhar dessa condição efêmera, é ser imortal (*athánatos*). Os atributos potencializados, como a força e a beleza, são secundários, pois o limiar que separa o humano do numinoso é a perenidade deste, isto é, a sua imortalidade. A imortalidade é o traço fundamental entre seres humanos e seres divinos, porquanto há entes sobrenaturais desprovidos de beleza, como Polifemo, nada parecido com os comedores de pão, um monstro (Homero, *Odisseia*, 9.191-192), ou suscetíveis à força humana, como Afrodite, ferida por Diomedes ao tentar proteger seu filho Eneias (*Il.* 5.330-355). “Mortalidade, imortalidade: aí está a fronteira essencial” (VIDAL-NAQUET, 2001, p.66). Dentro da categoria “imortais” há diferentes espécies, áreas de atuação e espaços cósmicos habitados.

Nos confins do Oceano, as filhas de Poseidon, Caribde e Cila, protegem o limite último navegável aos humanos. Cila impõe a Odisseu a fuga, pois, sendo imperecível, o combate não poderia jamais ser uma opção para o herói (*Od.* 12.115-120). Outro ser mítico, já citado, Polifemo, o ciclope, não só não se assemelha aos homens comedores de pão, mas não vive como eles: prescinde do plantio da terra, não conhece a *ágora* e as deliberações públicas, mora em uma gruta (*Od.* 9.108-114), ou seja, não trabalha, não vive em uma *pólis*, nem possui um *oikos*. Embora “deus filho de deuses”, como diria Eurípedes (*Ciclope*, 231), Polifemo era um selvagem (*ágrios*). Os deuses, por sua vez, habitam esferas diversas do cosmos, e, na tradição Hesiódica, esse cosmos é simétrico. Saindo do céu, uma bigorna em queda livre chega à terra no décimo dia; mais dez dias, partindo da terra para baixo, essa mesma bigorna atinge o Tártaro, região bolorenta, onde os Titãs, após a derrota na titanomaquia, estão enclausurados por causa dos desígnios de Zeus (*Theog.* 720-230). No alto, ao contrário, no pico do monte Olimpo, habitam os olímpianos, os venturosos, os quais, após a fadiga contra Cronos e seus aliados, estabeleceram a ordem cósmica atual sob a soberania de Zeus, o responsável por dividir entre os imortais a honra (*Theog.* 881-885). Os deuses olímpicos, sob a égide de Zeus, deram ao universo sua adequação, sua estabilidade ontológica, poderíamos dizer. Anteriormente, quando do “reinado” de Urano, Gaia sofria as profundas dores impingidas pelo Céu estrelado, que a forçava a manter seus filhos ocultos à luz do dia (*Theog.* 154-160), até que, pelo plano de Gaia, Crono emascula Urano. Para Vernant (2000, p.23; 2014, p.60), essa primeira ruptura entre pai e filho é o modelo mítico explicativo da separação entre céu e terra, uma etapa fundamental no nascimento do cosmos, pois, a partir de então, pôde o tempo transcorrer, as gerações passarem, as estações sucederem-se e o plantio e a colheita existirem. Essa interpretação parece ser confirmada pela cena seguinte à mutilação de Urano: Crono lança o pênis de seu pai *para*



*trás*, donde nascem as Erínias, as Nínfas, os Gigantes e Afrodite. Numa contextualização mais ampla, dado que os trabalhos de Hesíodo foram fortemente influenciados por mitologias orientais, o ato de lançar para trás é representativo do futuro, do desconhecido. Simbolizar o que está atrás como o tempo vindouro era hábito grego, como argumenta Tralau (2018, p.466), e oriental, como indica o vocabulário acadiano (HARTOG, 2003, p.15; TRALAU, 2018, p.466-467). No entanto, mesmo após essa primeira ruptura, temendo perder o poder conquistado, Crono passa a engolir seus filhos (*Theog.* 454-458): como Urano, rejeita sua progenitura, impede o vir a ser natural do cosmos. Por isso, depois de maduro, insurge Zeus contra seu pai, libertando seus irmãos e passa a “reinar sobre mortais e imortais” (*Theog.* 506). A tensão entre pais e filhos parece representar a emergência do novo. Somente depois de estabilizado o universo, estremecido pela titanomaquia e pela tifonomaquia, é que podem os deuses criarem os mortais, a fim de receberem honras: “Sacrificar, com efeito, é o que é próprio do homem” (HARTOG, 2014a, p.36). Os mortais, por sua vez, imolam para que se mantenha a ordem social, política e militar: pouco antes da morte de Pátroclo, os dânaos perdem uma certa batalha contra os troianos pela ausência das “perfeitas hecatombes” (*Il.* 12.5-9); outrossim, o embarque de Troia para casa só deveria ter ocorrido, para ser bem-sucedido, após “as hecatombes requieimarem” (*Od.* 4.479-480). Portanto, a ordem olimpiana é a ordem triunfal, “produto da vitória final e da consolidação progressiva de um marco de normatividade que a soberania de Zeus garante como rei dos homens e dos deuses” (CIDRE; BUIS; ATIENZA, 2016, p.82). Logo, o mundo dos deuses e o mundo dos homens estão intricados, este sendo sustentado por aquele.

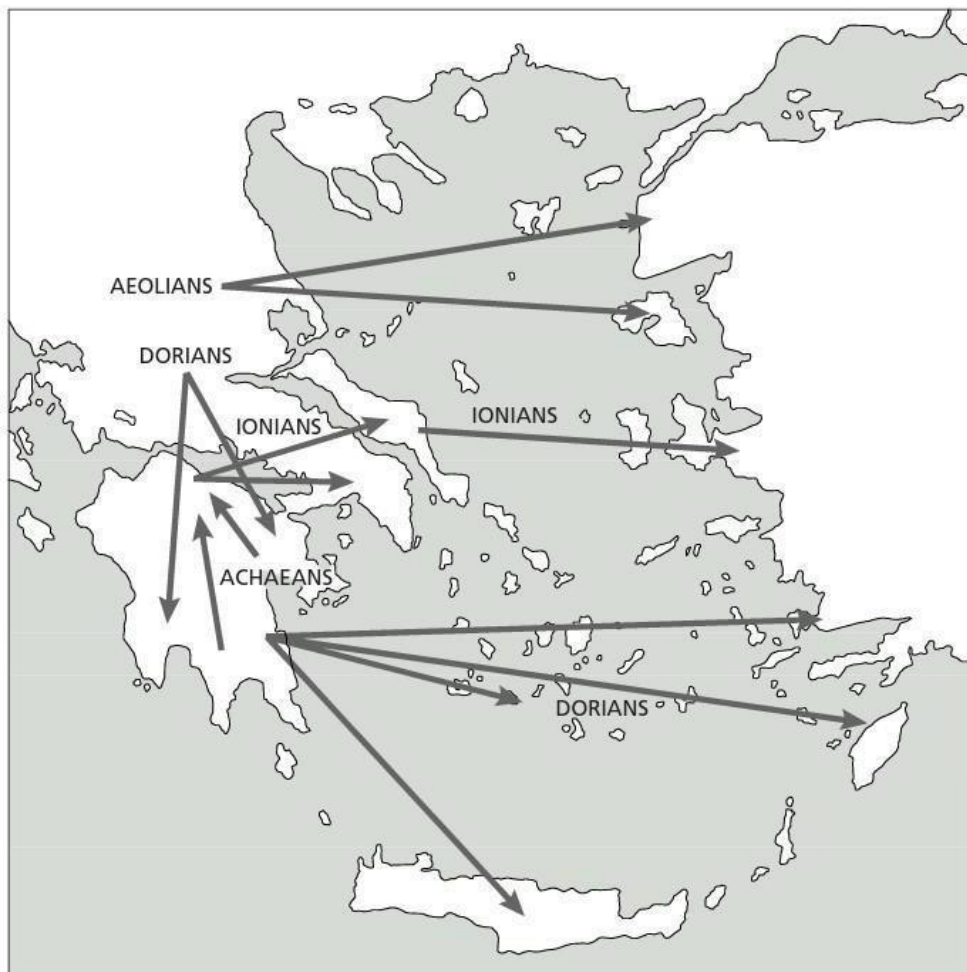
Ao falar dos deuses, indiretamente tocamos numa característica fundamental dos humanos, a mortalidade. Como, então, viviam os mortais, dado que não eram deuses e não podiam viver como tal? Como esse “mundo dos homens” era constituído?

Ser humano é ter uma genealogia, pertencer a um *oikos*, viver, de preferência, numa *pólis* (HARTOG, 2014a, p.37). Quando Penélope encontra Odisseu, metamorfoseado em mendigo por Atena, suas palavras são: “Quem são teus pais, tua pólis” (*Od.* 19.105). Esta fórmula se repetirá em toda a *Odisseia*, quando algum estrangeiro aportar em alguma cidade. Em Heródoto, a preeminência da *pólis* também é evidente, vide a maneira como os citas são pensados pelo historiador: quase homens, meio selvagens, e como poderiam ser completamente seres humanos se são nômades? (cf. HARTOG, 2014b, p.44-52). A mortalidade do homem deveria ser vivida dentro do corpo cívico instituído pela cidade, pois “é evidente que o homem é um ser político, mais que qualquer abelha ou que qualquer ser gregário” (*Política*, I.1253a 9-10). Fazer parte de uma *pólis* parecia ser natural, mesmo um dado da natureza, quando se lê as

obras das épocas Arcaica e Clássica. Era, afirmou Tirteu, Esparta um presente de Zeus aos Heráclidas (fr. 2.10-15 In RAGUSA; BRUNHARA, 2021). Entretanto, nem sempre foi assim. A cidade não é uma instituição eterna e natural; ao contrário, ela passou por um processo lento e não linear de formação e consolidação.

Toda a ocupação do Mediterrâneo, da Europa oriental e continental, das colonizações ao redor do Mar Egeu e a constituição de povos homônimos – lídios, frígios, jônios – pareceu ser natural aos helenos, fruto de sua sorte intrínseca ou dos favores divinos. No entanto, a identidade grega, não obstante compreenda a si dessa forma, teve um longo desdobramento histórico, marcado por avanços e recuos, mudanças não lineares, até a realização das cidades gregas, a *pólis*.

**Figura 1 – Migração de acordo com a tradição literária**



Fonte: HALL, 2014, p.45.

Desde o início do segundo milênio a.C. até fins do século IX a.C., os gregos não conheceram a *pólis*. Impensável era a ideia de reunir o populacho numa praça pública para uma votação. Durante esse tempo remoto, a Hélade viveu sob o poder de grandes soberanos, grandes

reis, cujas moradas, o palácio, constituíam uma espécie de *ômphalos*, de centro do mundo. A vida social estava centrada no palácio, “cujo papel é ao mesmo tempo religioso, militar, político, administrativo e econômico” (VERNANT, 2022, p.24). Seu rei chamava-se *ánax*. Agamêmnon era o *anax laos*, senhor dos povos, maior autoridade do exército aqueu, aquele a quem pertencia a maior glória. Porém, essa designação já é arcaica para Homero, porquanto seus soberanos e *baisleis* já conhecem a *pólis* e deliberam em público. Nas sociedades palacianas, ao contrário, nos dois grandes reinos, o Minoico e o Micênico, o poder era exercido pelo soberano, e apenas por ele. A lenda do Minotauro, monstro nascido da união entre Pasifaé e o touro divino, e do tributo imposto a Atenas por Minos (a entrega de sete efebos e sete donzelas) é-nos um retrato simbólico do domínio cretense, sob a autoridade do *ánax*, residente no palácio de Cnossos (MOSSÉ, 1984, p.24). O *ánax* reinava e aglutinava todas as funções de poder, seja na ágora, no exército, ou, mesmo que de modo secundário, no sacerdócio. No momento do sacrifício de um touro, se ajuntam os anciãos, Idomeneu, Nestor, os dois Ájazes, Odisseu e Menelau; no centro, como guia do rito, fica Agamêmnon, responsável por conduzir a prece a Zeus (*Il.* 11.404-410).

Mas nada dura para sempre. Essas sociedades palacianas, cuja última glória fora vivida por Micenas, acabaram por sucumbir à mudanças naturais na organização populacional, social e mesmo espiritual. Aconteceu o que se tinha convencionado chamar de “invasões dóricas” ou “invasões dos povos do mar”.

É todo esse conjunto que a invasão dórica destrói. Rompe, por longos séculos, os vínculos da Grécia com o Oriente. Abatida Micenas, o mar deixa de ser um caminho de passagem para tornar-se uma barreira. Isolado, voltado para si mesmo, o continente grego retoma a uma forma de economia puramente agrícola. [...] Na queda do império micênico, o sistema palaciano desaba completamente: jamais se erguerá (VERNANT, 2022, p.37)

Esse tom melancólico já não se adequa mais ao estado da pesquisa. Não porque não tenha ocorrido o perecimento de um certo tipo de ordem social, política e econômica, mas essa mudança foi menos bélica do que se pensava, e, de certo modo, ainda possui razões obscuras (ANDRÉ, 2017, p.159). Jonathan Hall (2014, p.43) chega a dizer que “o mundo micênico foi esmagado por uma catástrofe misteriosa”. Com efeito, desde o início do segundo milênio a.C., a Grécia recebe um conjunto massivo de imigrantes, cuja cultura era profundamente diversa da dos autóctones. Foram esses recém-chegados dos anos 2000 a.C. os responsáveis por trazer uma nova arquitetura, com casas em formato apsidal, novos costumes funerários, a partir dos quais adotaram túmulos individuais ao invés de coletivos, uma nova poesia, a montaria a cavalo e até a língua grega. Algumas são as hipóteses aventadas para explicar a queda de Micenas e,

embora os grandes palácios de Pilos, Micenas e Tirinto tenham evidências de uma destruição violenta (CAMP, 2001, p.20; HALL, 2014, p.43-56), é mais provável que a causa para essa profunda mudança social, econômica, política e cultural tenha sido, justamente, como dito acima, o intenso processo migratório, a mistura e, por conseguinte, a mutação social ocorrida em sua decorrência:

A grande onda de destruição e abandono dos sítios de Micenas e suas proximidades no final do Heládico Tardio III é um dos pontos de referência inescapáveis da Idade do Bronze Tardia no Egeu. Nos últimos vinte anos, contudo, muitos pesquisadores as têm visto de outro modo ainda: como um momento de uma migração em massa e estabelecimento permanente na Grécia de povos não micênicos (SNODGRASS, 2006, p.118)<sup>3</sup>.

Ou seja, houve confrontos e disputas belicosas, porém não foi a “invasão dos povos do mar” que, de modo exclusivo ou principal, promoveu a destruição dos palácios, mas sim um conjunto de fatores, dentre os quais desponta um processo migratório intenso e, em grande parte, orgânico. Ao fim dos poderes palacianos e do domínio do *ánax*, segue-se um período de relativo fenecimento material e, pode-se até dizer, social. Esse declínio na produção material da cultura gerou uma espécie de “vão” entre os períodos micênico e arcaico, e, por isso, tal ínterim ficou conhecido como “Dark Age” (SNODGRASS, 1971, p.1-2), a Idade das Trevas na Grécia. Não obstante essa noção não seja mais aceita, dado que os juízos sobre ela feitos são decorrentes mais da falta de fontes que produtos de análises históricas precisas, observa-se uma queda na capacidade de navegação e de produção, bem como se pode constatar a perda da escrita no mundo da Hélade (HALL, 2014, p.56-60), cuja redescoberta ocorre por volta dos séculos IX e VIII a.C., com a adaptação do alfabeto fenício. Ademais, produziu-se um novo tipo de organização social e política mais circunscrita, não só na Grécia, mas em boa parte do Oriente Próximo: “Em quase todo o Mediterrâneo oriental, a vida se tornou mais local. Há poucos objetos importados nos sítios arqueológicos que podem datar desse período” (GUARINELLO, 2021, p.59).

Então, findado o período micênico, a Grécia entra nessa época de mudanças. Em seguida, viria o recorte chamado de Arcaico (séculos VIII ao VI), ao longo do qual incontáveis novidades culturais vêm à luz: a poesia oral com as grandes obras de Homero, Hesíodo, além de, no século VII a.C. haver uma grande inovação na história do pensamento humano, a saber,

<sup>3</sup> The great wave of destruction and abandonment of Mycenaean sites at or near the end of the Late Helladic III period is one of the inescapable landmarks of the Aegean Late Bronze Age. For the past twenty years and more, however, many scholars have also seen it as something else: as the occasion of a mass-immigration and permanente settlement in Greece of non-Mycenaean peoples. (SNODGRASS, 2006, p.118).

a Filosofia. Ademais, profundas transformações políticas são realizadas, e é aí que ocorre o advento da *pólis*. Modelo de organização político-social no qual todo o povo (*demos*), isto é, os cidadãos, está implicado, participando em maior ou menor medida nas decisões relacionadas à administração da comunidade, a *pólis* torna-se o modo de organização predominante em grande parte do Mediterrâneo a partir do século VIII a.C., excetuando-se a parte mais oriental, como o Egito e Levante (GUARINELLO, 2021, p.77). Para Mossé, ocorre a “emergência do fator político”, em que o poder do *demos* nos épicos homéricos é reflexo fundamental (1984, p.91-93). Na mesma linha, Finley afirma que a política é “uma inovação grega fundamental” (1998, p.31); donde Winton e Garnsey concebem a criação da teoria política como sendo igualmente grega (*apud* FINLEY, *ibidem*, p.49). Convocar a ágora é praxe na batalha contra Troia. Aquiles o faz no décimo dia de penúria imposta por Apolo devido a afronta de Agamêmnon (*Il.* 1.53-56). Mesmo o senhor dos povos, o *ánax* do exército aqueu, necessita comparecer e falar ao público. Talvez seja essa a sutil intenção de Homero ao ressaltar a aclamação de Crises pela “massa dos aqueus” (*Il.* 1.22), mostrando a insensatez de Agamêmnon ao refugar violentamente o sacerdote, ao contrário do povo (*demos*). Mesmo Aquiles, após renunciar a sua fúria e retornar ao prélio é aconselhado a comunicar sua decisão na ágora (*Il.* 19.34-36). Outrossim, os poemas homéricos têm, também, uma finalidade pedagógica, pois traziam um conjunto de valores éticos e estéticos modelos para os gregos:

O exemplo dos heróis famosos tornou-se parte essencial da ética e da educação. A vida do herói incorporava o paradigma, a partir do qual as novas gerações pautavam seu comportamento. Esta forma de educação esteve presente em toda a história do povo grego. O exemplo e a imitação (*mimeses*) representavam a categoria fundamental da vida e do pensamento gregos; mesmo mais tarde, quando os ideais já não eram incorporados por figuras míticas, mas pelas categorias abstratas da filosofia (GEORGEN, 2006, p.187).

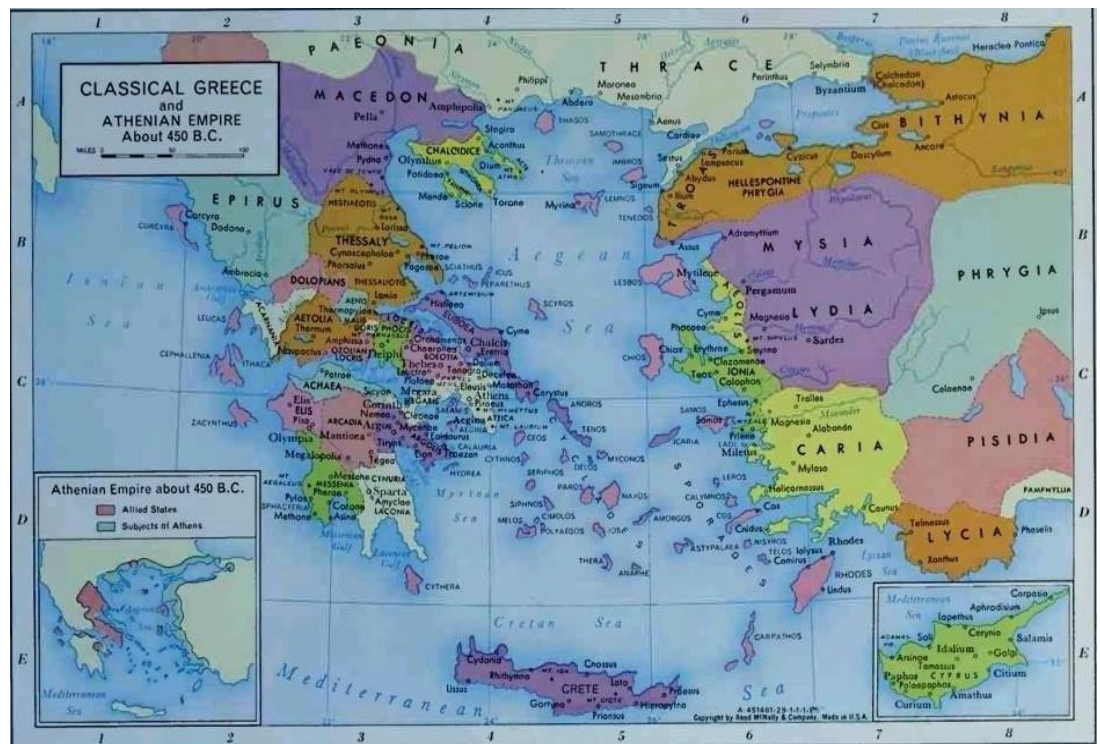
Podemos unir nossa voz à de Gregory Nagy ao dizer que os gregos antigos consideravam a *Ilíada* e a *Odisseia* como “o pilar de sua civilização” (2013, p.28). E, juntamente ao aspecto guerreiro do herói – ideal a ser seguido por aqueles que almejavam o *kléos* da bela morte – seguia-se outro, tão importante quanto saber impor-se na disputa corpo a corpo: era necessário dominar a habilidade da fala pública. Odisseu, por exemplo, ao admoestar os soldados que se empenhavam em fugir, dizia: “És uma nulidade na *assembleia* e na guerra” (*Il.* II, 202). Essa duplicidade estará presente em diversos outros momentos na obra homérica, a fim de marcar os atributos fundamentais do nobre.

Portanto, ser grego é ter uma genealogia e fazer parte de uma *pólis*, ou seja, participar da coisa pública, visão que se cristaliza, em especial, na época Clássica. Por outro

lado, quando há ausência dessas condições, surge o não grego, chamado de bárbaro, epíteto popularizado por Heródoto. Esses outros povos não conhecem a *koinonia*, a comunidade entre os cidadãos. O poeta Calino exorta aos combatentes a não temerem a morte, “pois todo o povo tem saudade do varão valoroso que morre e, vivo, é digno de semideuses” (fr. I, 18-19 *apud* RAGUSA; BRUNHARA, 2021). Na mesma linha, ao incitar ao combate, Tirteu diz: “Jovens, avante, lutai, mantendo-vos lado a lado” (fr. 10, 15 *apud* RAGUSA; BRUNHARA, 2021). Morrer pela *pólis*, bem como a organização hoplítica só são noções possíveis se fundamentadas na ideia de comunidade, de igualdade, conquanto não absoluta. Com efeito, a igualdade se manifesta na condição cívica compartilhada pelos cidadãos. Ir a um banquete ou mesmo a uma assembleia era reunir-se com os diferentes (*hetairos*) através de um laço de *philia*, de ligação e confiança (CALAME, 2013, p.86). Ao contrário, os bárbaros não conheciam tal sentimento, não sabiam guerrear, porquanto não eram hoplitas, nem tinham política, uma vez que eram governados por um soberano, sem a participação do *demos*:

Como resultado, a palavra “Bárbaro” veio a significar não primeiramente, ou necessariamente, barbarismo (crueldade, excesso, laxidão), mas uma diferença política; ela separa aqueles que escolhem viver em uma cidade-estado daqueles que nunca bem viveram sem reis. O Grego é “político”, em outras palavras livre, enquanto o Bárbaro é “real”, significando submissão a um mestre (*despotês*) (HARTOG, 2000, p.393).

**Figura 2 – Disposição geográfica da Grécia Clássica**



Fonte: HISTORICAL ATLAS OF THE WORLD. Oxford University Press, 1989, p.6.

Esta era a ideia formulada a respeito do que é ser bárbaro e, por conseguinte, o que é ser heleno. Heródoto nos dá um bom relato disso. Após Dario, junto de Otanes e Magabizo e outros persas ilustres matarem os dois magos farsantes que se apoderaram do império, puseram-se a deliberar, a fim de escolher qual modo de governo seria melhor. Otanes fala em favor da democracia, Magabizo opta por uma espécie de aristocracia, e Dario, enfim, reivindica a monarquia, “pois é opinião geral”, diz o persa, “não haver nada melhor que o governo de um único homem, quando este é um homem de bem” (Hdt, *Hist.* 3.82). Os demais persas que da assembleia participaram recusaram as duas primeiras propostas e aceitaram a monarquia, cujo governo seria exercido por aquele que vencesse um certo concurso. De modo astuto, Dario sagrou-se vencedor (Id., 3.87-88). Em suma, mesmo quando há possibilidade, ainda que mitigada, de deliberar, os bárbaros optam, indiscriminadamente, pela monarquia, pelo déspota. A liberdade, entendida como *eleutheria*, isto é, autonomia, autogoverno, parece ser característica constitutiva do ser heleno. Relata Heródoto que, sob o domínio tirânico dos pisisstrátidas, os atenienses “ansiavam pela liberdade” (Id., 5.64). A narrativa do historiador parece querer mostrar uma sociedade sufocada, suprimida pelo despotismo. Após repelir Hípias em definitivo e instituir um governo democrático, Atenas, segundo Heródoto, ficou desimpedida para florescer: “Recuperando a liberdade, cada qual se dedicou intensamente a trabalhar com ardor para si mesmo” (Idem, 5.87). É esse, outrossim, o significado do sonho da mão de Xerxes, dramatizado por Ésquilo:

Pareceu-me que duas mulheres bem-vestidas, uma paramentada com véus pérsicos, outra, com dóricos, viessem-me à vista, mais notáveis que as de hoje no porte e na beleza perfeita, *irmãs do mesmo tronco*, uma habitava a Grécia, a outra, na terra bárbara, no sorteio recebido por pátria. Ao que me parecia ver, houve entre ambas uma querela, e meu filho, quando soube, tentava conter e acalmar, e sob o carro atrela as duas, e põe-lhes o jugo no pescoço. Uma se orgulhava dos jaezes e tinha a boca dócil ao mando, a outra espemeia e despedaça os arreios com as mãos, arrebata com violência desenfreada e quebra o jugo ao meio (AESCH. *Pers.* 181-196).

Se os bárbaros estão fadados a serem governado por um rei, seja ele bom ou mau, autoritário ou benevolente, os helenos veem-se “condenados” à liberdade, a governar-se a si mesmos. Esse modo de viver e de ver a vida política e social foi materializado com a *pólis*, onde se tem a isonomia, a *koinonía* entre os cidadãos. Impera, pois, o sentido de comunidade. É um espaço que abriga a igualdade na diversidade. É o espaço mais eminentemente humano, no qual se reúnem um conjunto de famílias, que, por sua vez, buscam um bem comum, diria Aristóteles (*Política* 1.1252 a 1-6). Contudo, esse foi o discurso que se quis deixar, e ele não necessariamente se aplica aos usos do espaço e ao cotidiano da vida grega. Esse senso de

comunidade, não obstante existisse, tinha suas restrições, suas fronteiras. É isso que veremos no tópico seguinte.

Podemos, então, observar que o mundo grego não era homogêneo. Havia separações entre mortais e imortais, helenos e bárbaros. Para cada uma dessas categorias, correspondia um recorte espacial. Se os deuses habitavam um mundo de bem-aventurança, regido pelo poder invencível de Zeus, os bárbaros viviam sob a monarquia, não conheciam a liberdade proporcionada pela comunidade (*koinonia*) política. Por sua vez, os gregos, livres e políticos por natureza, tinham um modo próprio de organização social e espacial, a partir do qual desenvolviam suas vidas, a *pólis*. No entanto, mesmo sendo eminentemente helênico, o espaço e o mundo da *pólis* não eram uniformes; ao contrário, carregavam fronteiras internas muito marcantes.

### 2.3 FRONTEIRAS INTERNAS

O espaço e o mundo da *pólis* não eram homogêneos. Eles se configuravam à maneira que as sociedades do mundo helênico se desdobravam. Muitas eram as *poleis* do mundo antigo e, portanto, muitas eram as particularidades desse modo de organização política e social. Em primeiro lugar, podemos diferenciar o núcleo “urbano” da cidade, a *ásty*, a *khóra*, espaço voltado para as atividades agrícolas (HIRATA, 2009, p.2), e a *eskhatia*, espaço limítrofe, de bosques e terrenos não aproveitáveis (CORNELLI, 2012, p.44). Além disso, governada tirânica ou democraticamente, a cidade possuía a característica essencial de ser comunidade, e é desse fator que brotava o sentimento de pertencimento entre os cidadãos. Havia espaços comuns, públicos, onde se materializava essa comunidade, onde os cidadãos podiam ver-se como parte integrante da sociedade. É essa ideia de reciprocidade explicitada nas palavras de Sócrates. O filósofo faz da cidade uma pessoa e, ao dialogar com ela, a *pólis* o questiona: “Não foi por meio de nós que teu pai casou-se com tua mãe e te gerou?” (Platão, *Crítón*, 50d). Ou seja, foi a *pólis* que possibilitou a realização da vida. É igualmente isso o aludido por Etéocles, quando da iminência do ataque de seu irmão Polinices a Tebas; cabe aos cidadãos, sobretudo aos jovens, “acudir à cidade e aos altares dos Deuses da região (que as honras não se apaguem), aos filhos e à *Terra-mãe*, a primeira nutriz” (*Sete contra Tebas*, 14-16). Há, pois, um troca mútua. Talvez seja essa ideia de reciprocidade entre os cidadãos a definição da cidade para os intelectuais da antiguidade grega. Ademais, como já foi acima discutido, parece ser a *pólis* a maneira naturalmente humana de estar no mundo, de modo que o ser social e o ser político se confundiam, ou seja, a sociabilidade intrinsecamente humana devia, para realizar-se com inteireza, se manifestar na ordem cidadina. No entanto, “esta é, com certeza, a imagem que os



antigos gregos quiseram deixar para posteridade” (ANDRADE, 2002, p.104), mas não necessariamente foi a realidade vivida. É preciso notar que o cotidiano tem notas de ineditismo e não pode ser reduzido à construção ideal dos intelectuais, o que implica que muitas das nossas conclusões podem ser erráticas em relação às práticas efetivas da vida grega, em decorrência das nossas fontes serem, em geral, idealizações das instituições. Enfim, cabe lembrar que nosso foco repousa nas representações, porém não nos recusamos ir além dessas construções, a fim de compreender a vida dos helenos para além do simplesmente representado.

Como já fora dito, a noção de comunidade, talvez, seja a característica mais fundamental da *pólis*. Dela decorre a possibilidade de se diferenciar aquilo que é comum, público, daquilo que é restrito, privado. Esta foi uma das grandes novidades das *póleis*, a saber, a criação de espaços públicos, como a *ágora*, os fóruns, que se tornaram lugares centrais da vida social (GUARINELLO, 2021, p.82), antes dominada por um palácio, como nos períodos Minoicos e Micênicos. A esses espaços públicos contrapunha-se o espaço doméstico, o *oikos*.

Espaço sobretudo íntimo, onde as relações conjugais e familiares eram vividas, o *oikos* guarda os aspectos nevrálgicos da subsistência. Essa função provedora dota o espaço doméstico de maior antiguidade em relação ao público. Wiersman (2020), por exemplo, vê uma “*House Societies*” formar-se já no período Heládico (2200 – 1050 a.C.), na qual se pode observar a construção de casas e túmulos voltados às relações parentais, bem como uma noção de hereditariedade. Embora não queiramos adotar um continuísmo ingênuo, é interessante notar que, pelas terras da Hélade, a ideia do doméstico se fez presente há muito tempo. De todo modo, tudo indica uma anterioridade do *oikos* em relação à formação da *pólis* (FLORENZANO, 2001, p.1). Marcado pela ideia de *eleutheria*, isto é, autonomia, autossuficiência, o *oikos* era o espaço onde se provia, materialmente, a vida (Id., *ibid*, p.2). Para Hesíodo, “os deuses mantêm escondido dos humanos o sustento” (*Op.* 41-42), forçando-os ao trabalho. Daí, surge a boa Erínia, a da competição que leva um vizinho a melhor trabalhar o seu arado em vista da prosperidade do outro, para alcançar a fartura. (Id., 21-24). Todo esse movimento dá-se na e em função da casa. E quando se negligencia o lar, corre-se o risco da penúria, como exorta Hesíodo a seu irmão, muito preocupado com os litígios na “praça pública” e descuidado quanto a abundância de sua casa (*Op.* 27-34). Além dessa característica, segundo Colombani (2014), na narrativa hesiódica, a casa se manifesta como lugar de vínculos, de repouso, de conservação. Isto é, é um espaço com diversas dimensões, voltadas, sobretudo, para a vida privada, sem, no entanto, ser um bloco estanque:

A casa [e o micro espaço de instalação antropológica com todas as pautas que ele implica; o campo deixou de ser a terra baldia, inculta, para ser o local próspero e fecundo que devolve, mediante trabalho, o fruto da deusa; a *ágora* é o espaço emblemático, um sinal da cultura: o direito à palavra que circula, o espaço do litígio entre irmãos, o *topos* da denúncia aos *dotophágoi*<sup>4</sup> (COLOMBANI, 2014, p.131.).

Como fala o poeta, não há problema intrínseco em ir à praça pública ver e participar dos litígios, desde que não haja desleixo com o lar (*Op.* 33-34). Logo, ao invés de ser um espaço separado e intocado, é espaço de integração. Essa é uma fronteira interna à *pólis*, o privado e o público, o *oikos* e a *ágora*. Contudo, essa saída de dentro para fora, da vida particular para a vida pública, exigia, como se viu logo acima, o cumprimento de determinados deveres.

Diante disso, tendeu-se a ver uma distinção dos papéis de gênero em função dessa divisão entre o público e o privado, como se a esfera do *oikos* fosse de responsabilidade feminina, enquanto os homens se dedicariam à dimensão pública e política. Entretanto, as questões são mais complexas e menos binárias. Com efeito, essa bipolaridade parece ser produto da “ideologia masculina ateniense”, como afirma Fábio de Souza Lessa (2001, p.48-49), que distinguia as funções masculinas e femininas de modo complementar. Na Grécia Antiga, quase todas as funções de poder eram exercidas pelos homens, de modo que, mesmo no ambiente da casa, a autoridade masculina predominava. Aristóteles, por exemplo, fala que um dos sexos foi criado com mais força, o outro, com mais debilidade, precisamente para o exercício de funções distintas, mas necessárias umas às outras: um repelirá os ataques externos, o outro, terá mais cautela; um, buscará o sustento da casa, o outro, cuidadosamente, tratará de o manter (*Econômicos* 1.1344b 25 – 1344a 1). No entanto, o senhor da casa (*Oikónomos*) é o homem, é ele quem deve adquirir e manter suas posses, além de distinguir os tipos de bem que possui e deles fazer bom uso (*Econ.* 1.1344b 20-30). Igualmente, é a Odisseu e, por certo momento a Telêmaco, que pertence o palácio de Ítaca, e não à rainha Penélope. Inclusive, a propriedade do senhor da casa, seu *oikos*, não era apenas a casa em si mesma, mas também a mulher, os filhos, os animais, os escravos, os servos (cf. MOSSÉ, 1984, p.57-70). Portanto, todos os elementos encontravam-se sob o controle do homem.

A comédia de Aristófanes nos dá um bom exemplo dos papéis dos homens e das mulheres estabelecidos na Grécia Antiga. Segundo Lisístrata, a condição feminina lhe provoca profunda dor, “pois para os homens nós valemos menos que um óbulo furado” (*Lisis.*, 10-15).

<sup>4</sup> “La casa es el micro espacio de intalación antropológica com todas las pautas que ello implica; el campo há dejado de ser la tierra baldía, inculta, para ser la geografía próspera y fecunda que devuelve, mediante trabajo, el fruto de la diosa; el ágora es el espacio emblemático de um signo de cultura: el derecho a la palabra que circula, el espacio del litigio entre Hermanos el *topos* de la denuncia a los *dotophágoi*” (COLOMBANI, 2014, p.131.).

Logo em seguida, Cleonice se lamenta pela dificuldade da vida feminina: “É duro abandonar o lar, pois se há de olhar primeiro o esposo e então tirar da cama o fâmulos, ninar nenê, limpar a caca, preparar a papa” (Id., 15-20). Além disso, toda a trama gira em torno de uma subversão de papéis: as mulheres, saturadas de verem seus maridos distantes nas guerras, decidem ocupar um lugar que lhes é estranho, desejam tomar a acrópole, para poderem tomar as rédeas da cidade e, então, pôr fim aos conflitos: “Tocas num ponto considerado, pois tomamos hoje a urbe alta!” (Id., 175-176). A revolução é respondida da seguinte maneira pelo coro de homens:

Até para o longo Etrimodoro, a vida é um baú de enigmas. Alguém imaginara ouvir que as mulheres, um peso morto a quem alimentávamos em casa, meteriam a mão na estátua da padroeira, dominariam minha acrópole, larançando pórticos com barras ferrolhos (*Lisis.*, 255-265)

Nota-se que, para os homens, os espaços públicos lhes pertenciam por direito, estando quase completamente vetado às mulheres. Além disso, embora as mulheres ficassem responsáveis pela ordem do lar, eram os homens que a “alimentavam”, ou seja, mesmo no ambiente doméstico eles exerciam o papel de poder.

Contudo, ainda assim existiam subterfúgios para que as mulheres pudessem se expressar sem grandes coações. Um interessante estudo de François Lissarrague (1990), demonstra, através da iconografia de vasos antigos, as diversas ocasiões de atuação feminina na *pólis*. Podemos destacar os ritos funerários, nos quais, mais que o morto, as pinturas buscavam dar ênfase na piedade dos vivos em relação à cerimônia, geralmente encabeçada pelas mulheres (LISSARRAGUE, 1990, p.220); além disso, podemos citar a importante atuação feminina nos rituais e festividades religiosas, através da dança e do canto (Id., *ibid.*, p.133). Ademais, podemos adicionar os momentos de ausência dos homens, como os períodos de guerra, quando as mulheres eram “chamadas” a atividades mais proeminentes na vida pública (LESSA, 2001, p.81-85), o que pode ser visto, também, na *Lisístrata* de Aristófanes, citada acima.

No entanto, o domínio do sexo masculino era preponderante e não se encontra encerrado no âmbito privado, mas se estende pela maior parte da vida helênica. Ser cidadão exigia pelo menos três características, quais sejam, ser homem, nascido na *pólis* e possuir terras (FINLEY, 1999, p.48). Disso, pode-se concluir que nem todos os habitantes eram considerados cidadãos. Mulheres, crianças, estrangeiros, escravos, trabalhadores não livres, todas são categorias que se diferenciam entre si, mas guardam a marca de serem excluídas da cidadania, ou seja, da participação da vida pública, sobretudo política o que invariavelmente impactava na organização espacial: “Fica claro, portanto, que não deve haver relação direta entre o conceito

de *espaço cívico* e o espaço empírico da cidade” (ANDRADE, 2002, p.28). As mulheres conseguiam desempenhar um papel mais proeminente no aspecto religioso da comunidade, muitas vezes subestimado em função da dimensão política (Id., 2003, p.3-4). Por outro lado, o papel dos escravos e dos trabalhadores compulsórios eram ainda menores na vida política, mas cruciais para a manutenção da riqueza e da produção nas cidades. Os escravos, por exemplo, perdiam o direito ao seu trabalho e à sua personalidade, domínio estendido infinitamente pela sua linhagem (FINLEY, 1991, p.77). A integração na *pólis* só era plenamente possível para os cidadãos.

Nossa palavra “cidadão” tem a mesma conexão filológica com “cidade” como a Latim *civis* e a Grega *polítēs*, mas muito pouca ligação conotativa, uma vez que nos séculos formativos de ambas as civilizações a “cidade” era uma comunidade unida pela religião, tradição, intimidade e autonomia política em modos que não pretende a cidade moderna (FINLEY, 1999, p.47).

Entretanto, mesmo entre os cidadãos havia fronteiras, limites que diferenciavam seus papéis sociais. Finley, por seu turno, diferencia *Order* de *Status*. O primeiro termo designa uma classificação institucionalizada; o segundo seria uma diferenciação *de facto*, conquanto careça de positivação. Na Atenas Clássica, por exemplo, quatro eram as classes política e institucionalmente formadas: *pentakosiomedimnoi*, *hippeis*, *zeugitai* e *thetes*. Suas funções políticas eram delimitadas, dando às classes mais altas maiores possibilidades, enquanto à classe mais baixa era concedido apenas a apelação nas cortes (CAMP, 2001, p.26).

Desse modo, os espaços refletiam esse conjunto de diferenciações, objetivando as classificações produzidas. Como apelante, um *thete* não utilizava o espaço de uma corte da mesma maneira que um *pentakosiomedimnai* ou um *hippeis*, os quais podiam exercer altos magistérios. Da mesma forma, a casa não era vivida igualmente por homens e mulheres: o gineceu marcava o lugar mais íntimo e inacessível do lar, destinado à mulher, enquanto o *ándron*, lugar voltado para os homens, era um espaço semipúblico, um limite entre o interior e o exterior (CALAME, 2013, p.106).

Vê-se, pois, que toda a construção dos espaços da cidade estava marcada pela compreensão e pelas experiências da comunidade, de modo que esses espaços, inversamente, comunicavam e reforçavam as fronteiras e limites, dentro e fora do *oikos* e da *pólis*. Tais fronteiras, embora algumas sejam fluidas, assinalavam diferenças e interpenetrações importantes. Os espaços dos vivos, dos deuses e dos mortos, como fala Hirata (2009, p.3), reflete a existência de fronteiras entre o sagrado e o profano, entre o habitável e o não habitável; contudo, tais divisas não os tornavam vedados entre si, talvez nem mesmo rigidamente

diferenciáveis. Será o propósito do próximo capítulo pensar, em termos gerais, como, em função da religião grega, o que era político não se divorciava do religioso e vice-versa.

### 3 A RELIGIÃO GREGA E OS ESPAÇOS SAGRADOS

Vista de modo geral a maneira como os gregos concebiam a si e o seu mundo, percebe-se a importância da religião no mundo helênico. Os mitos de criação e de fundação sempre giravam em torno de figuras lendárias, divinas, a partir das quais os atributos sociais, políticos e culturais basilares haviam sido forjados. Diante dessa primazia do fenômeno religioso no mundo grego, é nosso desejo, neste capítulo, pensar a definição de religião, bem como sua manifestação nos recortes que nos propomos investigar. Ademais, vamos definir e refletir a respeito dos espaços sagrados, a fim de entender o funcionamento da religião grega e seus aspectos fundamentais.

Para que nossos propósitos sejam alcançados com êxito e clareza, decidimos separar o capítulo em duas partes. No primeiro tópico, intitulado “A religião grega”, pensaremos o que é religião e como ela era praticada na antiguidade grega. A partir das fontes primárias, veremos como eram concebidos os deuses, o mundo divino, as práticas ritualísticas etc. Em seguida, no tópico “Santuários, templos e os espaços sagrados”, veremos a historicidade desses espaços, como foram constituídos no tempo e, também, como eram compreendidos pelos gregos. No último tópico, “Usos e práticas nos espaços”, nos debruçamos sobre as práticas rituais e as festividades religiosas. Com isso, temos a finalidade de responder duas questões centrais neste capítulo: que funções sociais e políticas tinham os santuários, templos e espaços sagrados em geral? Diante das características da religião grega, podemos dizer que havia espaços exclusivamente sagrados e outros profanos?

Esses problemas visam pôr em questão os limites entre o religioso e o secular, se nos for permitido utilizar um termo tão moderno. Retornando à questão nevrálgica de nossa dissertação, a da profunda conexão entre o religioso e o político, este capítulo busca pô-la no centro, tomando uma investigação acerca dos espaços e dos aspectos essenciais da religião grega.

#### 3.1 A RELIGIÃO GREGA

O que é a religião grega? Uma questão de grande dificuldade, sobretudo quando nos comparamos com os antigos, pois um universo de significados se transpõe entre os nossos fenômenos religiosos e aqueles da antiguidade. Essa tentativa de entender e assimilar os fenômenos religiosos, por mais estranhos que fossem, é antiquíssima. Os próprios gregos demonstraram esse interesse pelo diferente: Heródoto costumava “traduzir” os deuses bárbaros nas divindades helênicas (Hdt, *Hist.* 5.7); Platão via em Toth o criador dos números e da

aritmética (*Fedro*, 274d-e). Essas inquições estenderam-se até nós, e modos diversos de abordar a religião foram produzidos modernamente.

É desse interesse que surgem as investigações sociológicas, psicológicas e históricas para se compreender a religião em sua totalidade. Freud, Durkheim, Rudolph Otto, Eliade e outros tentaram definir “religião”, de modo a universalizar aspectos supostamente comuns a experiências tão diversas. Porém, diante da profunda idiosincrasia do fenômeno grego, deixemos os debates teóricos e partamos diretamente às suas características, para que se elucide o que é a religião grega, pois, em primeiro lugar, não há, na língua grega, palavra que possa ser traduzida precisamente por religião. O mais aproximado disso é a palavra *Eusebéia*, cuja tradução é piedade, devoção. Por exemplo, em algumas inscrições e textos epigráficos do período helenístico, podemos encontrar a expressão *kalós kai eúsebeós*. Com ela, os gregos desejavam louvar alguém que bem performou um sacrifício, ou que teve cuidados adequados às coisas divinas: “um modo belo e adequado de demonstrar respeito”<sup>5</sup> (MIKALSON, 2016, p.19). Portanto, falar de “religião” na Grécia é apenas um modo de nos referirmos às atitudes e práticas para com as inúmeras divindades, sem propriamente falar de fé, crenças, dogmas ou igreja.

Assim, a religião grega pode, de modo sumário, ser definida como politeísta, ou seja, seu panteão possui figuras divinas e semidivinas que correspondem a diversos aspectos da realidade, havendo uma ausência de ser supremo: conforme a *Teogonia* hesiódica, por exemplo, embora Zeus seja mais poderoso que os demais, o que ocorreu foi uma sucessão de “reis do universo”, impondo cada um sua ordem cósmico-política (BIANCHI, 1973, p.157). Sourvinou-Inwood (1996, p.21) vê a religião grega sob uma ótica estrutural, a partir da qual cada elemento recebe relevância própria em relação aos demais, isto é, cada deus adquire significado somente em relação com os outros elementos do sistema a que pertence

Ademais, ela prescinde de livro sagrado, de profeta, de messias; é uma religião sem ortodoxia: “A religião grega não era um dogma cristalizado, mas um sistema aberto”<sup>6</sup> (Id., *ibid.*, p.11). De um modo mais completo:

O politeísmo grego não repousa sobre uma revelação; não há nada que fundamente, no divino e por ele, sua inescapável verdade; a adesão baseia-se no uso: os costumes humanos ancestrais, os *nómoi*. Tanto quanto a língua, o modo de vida, as maneiras à mesa, a vestimenta, o sustento, o estilo de comportamento nos âmbitos privados e públicos, o culto não precisa de outra justificação além de sua própria existência: desde que passou a ser praticado, provou ser necessário. Ele exprime o modo pelo qual os gregos regulamentaram, desde sempre, suas relações com o além. Afastar-se

<sup>5</sup> “beautifully and in a way showing proper respect” (MIKALSON, 2016, p.19)

<sup>6</sup> “Greek religion was not a crystallized dogma, but an open system” (SOURVINOU-INWOOD, 1996, p.11)

disso significaria já não ser completamente si mesmo, como ocorreria a alguém que esquecesse de seu idioma (VERNANT, 2006, p.7).

Enfim, mais que uma cosmovisão, a religião grega era um conjunto de hábitos e práticas pelos quais os helenos concebiam e reconheciam a si; negar os deuses e os ritos a eles relacionados não feria uma certa ortodoxia, e a impiedade não era negação de um determinado dogma religioso; todavia, a rejeição às práticas cultuais era a negação do modo próprio de ser grego (Id., 2021, p.97). Em virtude desses aspectos, Ugo Bianchi (1975, p.1) utiliza as palavras “religião étnica” para sumarizar a religião helênica, sobretudo para indicar que a sua base está no compartilhamento de mitos, ritos, onde estão as raízes do panteão, da prática cultual de vários grupos que, apesar das diferenças, têm em comum o aspecto religioso. Ademais, por ser heterodoxa, havia uma imensa variedade de mitos, genealogias, deuses poliades, a depender de cada localidade; o que estabeleceremos a seguir é um retrato talvez pan-helênico, sem esgotar as incontáveis especificidades de cada *pólis*. Nas palavras de Jan Bremmer (1994, p.1): “Deve estar absolutamente claro, desde o início, que a religião grega enquanto uma entidade monolítica nunca existiu”<sup>7</sup>.

Mario Vegetti, no capítulo “O Homem e os deuses” do livro “O Homem Grego”, organizado por Jean-Pierre Vernant, nos aponta muito bem essa característica ao refletir sobre a anedota contada por Aristóteles a respeito de Heráclito, que, ao receber alguns convidados em sua casa, logo os convidaram para se sentarem ao seu lado e se aquecerem junto ao fogo da cozinha, dizendo: “os deuses também estão aqui”. Isso reflete um aspecto fundamental da religiosidade helênica, pois as divindades não estavam longe, não eram inacessíveis; ao contrário elas podiam ser encontradas com facilidade, de modo que a religião grega se desenvolvia principalmente no cotidiano, nas práticas, nos hábitos, mais que em especulações teológicas (*apud* VERNANT, 1993, p.231). Não à toa, Vegetti começa por definir o que não é a religião grega: sem dogma, sem fé, sem igreja ou “órgãos oficiais”, sem, portanto, heresias ou heterodoxias a serem suprimidas (Id., *ibid.*, p.232). Este autor aproxima o termo moderno “religião” com o antigo termo grego *eusebeia* ou cuidado e atenção para com os deuses.

Por prescindir de livro sagrado, profeta, clero, igreja, o fenômeno religioso na Grécia Antiga nos propõe duas questões centrais, a partir das quais refletiremos sobre os demais aspectos de nosso presente tema: como ela se sedimentou e se preservou? Qual a relação do divino com o mundo cotidiano, uma vez que não havia um centro doutrinário?

---

<sup>7</sup> “it should be absolutely clear from the start that Greek religion as a monolithic entity never existed (BREMMER, 1994, p.1)



Quem eram os especialistas religiosos? De modo geral, a cultura grega era transmitida oralmente. Desde o final do período Micênico até o retorno da linguagem escrita com a apropriação do alfabeto fenício, a voz foi o meio pelo qual os helenos se lembravam de suas histórias, genealogias e lendas. Desse modo, os poetas tinham lugar especial, visto que, por um dom dos deuses, era-lhes concedido saber a verdade e cantá-la. Logo no início da “*Odisseia*”, Homero dialoga com as Musas (*Od.*, 1.1-5), pois, em última instância, são elas que cantarão: “Filha de Zeus, começa o canto de algum ponto” (*Id.*, 1.10). Nas palavras de Hesíodo:

Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino. Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas Musas olímpides, virgens de Zeus porta-égide: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”. Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas, por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre cantar (*Theog.*, 22-34).

Esses versos escritos no próêmio da *Teogonia* de Hesíodo nos dão luz acerca dos aspectos a respeito da relação entre homens e deuses. Do mesmo modo que a soberania de Agamêmnon é representada na *Ilíada* pela posse do cetro forjado por Hefesto dado a Zeus, o qual, ao fim, repousa na posse do atreído (*Il.*, 2.100-110), as Musas concederam a Hesíodo um ramo, um loureiro como cetro, simbolizando o poder de vislumbrar a verdade: é o poeta beócio o instrumento da “revelação” divina. É notável que essa percepção não tenha sido uma mera autoimagem dos poetas, mas um juízo ao menos relativamente aceito, vide, por exemplo, o testemunho de Heródoto, que, mesmo quatrocentos anos após a vida de Homero e Hesíodo, deposita neles a criação das genealogias dos deuses gregos, suas funções, suas características (Hdt, *Hist.*, 2.53). Isso não implica uma aceitação absoluta do conteúdo transmitido pelos poetas; o próprio Heródoto põe em dúvida os eventos relatados anteriormente ao reinado de Creso por serem inverificáveis (*Id.*, 1.5), tendo, nessa altura, uma linguagem “agnóstica” (FOWLER, 2013, p.46). Com efeito, se observarmos atentamente as *Histórias* de Heródoto, podemos ver que nada na religião grega é um produto original monolítico: mesmo os nomes dos deuses foram buscados no panteão egípcio (MIKALSON, 2012, p.171). Em outras palavras:

Os deuses gregos, portanto, são, na visão de mundo de Heródoto, apenas um sistema entre muitos outros sistemas de conceber e lidar com o “divino” universal. Este divino foi definido pelos poetas gregos no contexto da cultura grega, assim como pelos sacerdotes egípcios em sua cultura. E, surpreendentemente para nós, para Heródoto, um grego, o sistema grego não foi o melhor de todos. Foi simplesmente diferente. Na verdade, uma característica da religião grega é que os seus devotos parecem não ter afirmado que os seus deuses eram superiores aos deuses de outros povos ou de outros

estados gregos. Se Heródoto é apenas um produto desse igualitarismo religioso grego ou se ele contribuiu significativamente para isso, não podemos julgar.<sup>8</sup>

Outro historiador grego, Tucídides, vê as obras homéricas como parcialmente dignas de validade histórica, pois, “sendo um poeta, ele [Homero] teria exagerado” (*Thuc.*, 1.10). Píndaro é um bom exemplo dessa credibilidade não dogmática dos poetas: ao mesmo tempo que “Píndaro fala de cima para baixo” (VEYNE, 2014, p.41), porquanto, como mediador entre os deuses e os homens, são os seus elogios que testificam o *kléos*, a glória dos vencedores, ele tem o direito de corrigir o mito de Tântalo e Pélops, adornado com mentiras: “falatório vai acima da veraz palavra” (*Ol.* 1, 25-30). Em suma, a religião grega era profundamente literária; não obstante as obras dos poetas não se revestirem de um caráter intrinsecamente sagrado, como as Sagradas Escrituras ou a Torá, ainda assim seu conteúdo era de grande relevância para a compreensão dos deuses (BURKERT, 2003, p.10). “Em seguida, é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos” (VERNANT, 2006, p.15). Os poetas formulavam suas concepções sem a pretensão ou o valor de certeza (FUNARI, 2021, p.44), deixando espaços para especulações, reformulações e questionamentos. Em suma, a religião grega se concretizava em suas práticas, ritos e rituais.

Outro aspecto essencial da religião grega pode ser depreendido do excerto de Hesíodo supracitado. Segundo o poeta, as Musas são capazes de dizer mentiras similares à verdade, bem como podem falar simplesmente a verdade. Como, então, poderia ser possível ao poeta saber se o que lhe fora revelado é ou não confiável? Bem, nossa posição é a de que não se poderia de fato saber e isso é, com efeito, aspecto essencial da espiritualidade grega: o mundo dos homens é irrecusavelmente dependente dos desígnios divinos. A história da *Ilíada*, por exemplo, fala a respeito da ganância de Agamêmnon, da cólera de Aquiles, do amor de Aquiles por seu companheiro Pátroclo; enfim, uma miríade de temas é abordada na obra. No entanto, qual é a causa dos conflitos na *Ilíada*? Sem levarmos em consideração outras lendas a respeito da competição olimpiana que fez Páris conseguir os favores de Afrodite e, portanto, o amor de Helena, nos atenhamos ao que foi escrito na obra: qual é o motivo, expresso em todo o poema, para os confrontos em Troia? Cremos que as primeiras palavras de Homero são significativas a esse respeito:

---

<sup>8</sup> “The Greek gods, therefore, are in Herodotus’ world view just one system among many Other systems of conceiving of and dealing with universal “divine”. This divine was defined by Greek poets in the context of Greek Culture as it was by Egyptian priests in their culture. And, remarkably for us, to Herodotus, a Greek, the Greek System was not better or the best. It was Simply diferente. In fact, a feature of Greek religion is that its devotees seem not have claimed that their gods were superior to gods of Other peoples or of Other Greek states. Whether Herodotus is merely a product of this Greek religious egalitarianism or whether he contributed significantly to it, we cannot judge.” (MIKALSON, 2012, p.174)<sup>8</sup>

A fúria, deusa, canta, do Pelida Aquiles, / fúria funesta responsável por inúmeras / dores aos dânaos, arrojando magnas ânnimas / de heróis ao Hades, pasto de matilha e aves. / *O plano do Cronida se cumpria*, desde / o momento em que a lide afasta o Atrida, líder / do exército, de Aquiles. Mas que nune impôs / a desavença aos dois? (*Ilíada*, 1.1-8).

Os versos nos contam a submissão do mundo humano em relação aos desejos dos deuses, principalmente de Zeus. É verdade que na *Odisseia* o poeta relata uma assembleia entre os deuses, na qual os imortais concordam que os males sofridos são responsabilidade humana (*Od.*, 1.30-45). No entanto, a própria obra mostra, em diversos outros momentos, a supremacia da vontade dos deuses, vide que são eles quem decidem o destino de Odisseu: por um lado, amaldiçoado por Poseidon, o herói demora dez anos após o fim da guerra para retornar ao lar, por outro, é Zeus o responsável por colocar fim na pena de Ulisses (*Od.*, 5.41-42). Nesse sentido, a história de Prometeu e Pandora é significativa a esse respeito. Duas versões se sobrepõem, uma na *Teogonia* (507-616) e a outra no *Trabalho e os Dias* (42-105). Prometeu, em sua grande astúcia e bem-querer pelos mortais, tenta ludibriar Zeus, roubando toda a carne do banquete e deixando apenas peles e ossos para o Crônida; então, rouba o fogo e entrega aos homens, o que enfurece o senhor dos deuses. Zeus, então, cria, com ajuda de Hefesto e Atena, uma prodigiosa jovem chamada Pandora, que, na verdade, é a origem das gerações femininas e, outrossim, de todos os males. Logo, o sofrimento dos homens é advindo de uma culpa anterior e externa à sua própria existência, foi produzido no mundo dos deuses e são eles os responsáveis pelo destino dos mortais: “É que os deuses mantêm escondido dos humanos o sustento” (*Op.*, 42).

Contudo, é importante notar, desde os primórdios, que os desdobramentos intelectuais parecem paradoxais, muito em função da realidade complexa que os homens estavam tentando explicar. Um exemplo é o princípio da *Odisseia*, no qual os deuses falam claramente da responsabilidade humana por seu próprio destino, além dos desenvolvimentos filosóficos posteriores, os quais começarão a pensar as categorias de responsabilidade, liberdade, indivíduo etc. O próprio Hesíodo não deixa de manifestar sua insatisfação com a injustiça humana, cujos deuses pouco têm culpa; porém, para os impiedosos, “o filho de Crono lhes traz do céu grande desgraça, fome e ao mesmo tempo peste” (*Op.*, 243-244). O que desejamos esclarecer é a dependência cósmica do mundo dos humanos em relação ao mundo dos deuses e a preponderância deste, tal como era compreendida pelos helenos.

É possível notar que as histórias dos deuses, os mitos, guardam uma profusão de significados: ao mesmo tempo que admoestam, narram uma história empolgante, criam modelos, ensinam sobre os deuses, utilizam símbolos etc.

“Tudo isso é ao mesmo tempo muito concreto, muito eloquente para a imaginação porque maravilhoso, mas nem por isso deixa de veicular significações complexas e profundas. Portanto, a análise do mito assim concebido exige um trabalho de historiador, de quase-antropólogo para definir a natureza dos conceitos, e também um trabalho de linguista, porque a lógica da narrativa não é a lógica abstrata de um filósofo ou de uma demonstração matemática, mas uma lógica que se enraíza nas representações concretas de uma cultura” (VERNANT, 2009, p.121).

Em suma, o mito é polissêmico e, às vezes, paradoxal, e não exageraríamos em dizer que, por isso, o imaginário religioso grego também adote essas características: “A lógica do mito repousa sobre certa ambiguidade: lançado sobre dois planos, o pensamento apreende o mesmo fenômeno [...] simultaneamente como fato natural e como fato sobrenatural no mundo divino e como nascimento divino no tempo primordial.”<sup>9</sup> (VERNANT, 1957, p.188). Destarte, todo o cosmos era divinizado, uma vez que os deuses não estavam fora do mundo, mas dele vieram e eram uma parte sua integrante: “Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades” (Id., 2006, p.5). Daí surge um dos aspectos fundamentais da religiosidade helênica, a saber, o fato dela imergir toda a vida. Essa maneira particular de se relacionar com o divino fez com que Jan Bremmer (1994, p.2) definisse o ateísmo como um comportamento “impensável”, pois a fé ou a crença eram aspectos prescindíveis, visto que o sagrado estava aí para ser venerado (Id., *ibid.*, p.4), ao invés de ser algo completamente outro. Na verdade, como fala Vegetti (*apud* VERNANT, 1994, p.231), “dever-se-ia antes perguntar como seria possível que eles não acreditassem, visto que isso implicaria a negação de uma parte da experiência quotidiana de vida”. Ademais, “esse caráter público também indica que a religião estava fortemente ligada com as condições sociais e políticas”<sup>10</sup> (BREMMER, 1994, p.3), o que a tornava uma religião cívica (VERNANT, 2006, p.41).

E o que especificamente isso quer dizer? Ora, a religião grega se estendia por todas as atividades da *pólis*, sejam propriamente religiosas ou não, de modo que as práticas constituíam um aspecto primordial dessa religião, muito mais importantes que suas concepções ou especulações acerca do divino. Como já foi explicado acima e como deixam claro os poetas, o mundo dos homens está numa dependência sensível dos deuses, ou seja, cabe aos mortais conseguirem o agrado dos seres divinos, a fim de assegurar seu bem-estar. “Sacrificar é, com efeito, o que é próprio dos homens” (HARTOG, 2014a, p.36), e aí está outro aspecto importante da espiritualidade grega, porquanto “a religiosidade consiste na observância pontual dos ritos

<sup>9</sup> “La logique du mythe repose sur cette ambiguïté: jouant sur deux plans, la pensée appréhende le même phénomène [...] simultanément comme fait naturel dans le monde visible et comme enfantement divin dans le temp primordial

<sup>10</sup> “this public character also meant that religion was strongly tied up with social and political conditions” (BREMMER, 1994, p.3)

cultuais que exprimem o respeito, a veneração e a deferência dos homens pela divindade, e que consistem sobretudo em oferendas sacrificiais e votivas” (VEGETTI *apud* VERNANT, 1994, p.232-233). Isto é, a estabilidade da comunidade, social, política, econômica, militar, dependia dos favores divinos, os quais eram concebidos pela execução ritual correta e pela obediência aos deuses.

Nesse sentido, podemos ver o papel do oráculo na narrativa de Heródoto. Logo no início de sua obra, o reinado de Gigés é outorgado pelo oráculo de Delfos, sem o qual o governo não seria aceito pelos Lídios (Hdt, *Hist.*, 1.13). Aliata, por um erro de seu exército que acabou incinerando um templo de Atena em Mileto, acabou por cair enfermo, obrigando-se a mandar uma delegação ao oráculo de Delfos, para reparar sua imperícia ante os deuses; é em virtude das recomendações de Delfos que Aliata propõe uma trégua a Trasibulo e aos Milésios (Id., 1. 19-21). Todavia, Heródoto deixa claro que nem todos os oráculos acertam, como no episódio em que Creso, ao findar seu luto pela morte do filho por causa da expansão do império de Astíages, manda consultar oráculos na Grécia e na Lídia, buscando a melhor maneira de agir:

Quando os demais delegados, enviados a diversos países, regressaram também com as respostas dos outros oráculos, Creso abriu-as e examinou cada uma em particular. Algumas *não condiziam com a realidade*, mas, ao ler a resposta de Delfos, Creso reconheceu-a como verdadeira e adorou o oráculo, persuadido de que esse era o único certo, pois indicara com exatidão o que, no momento, ele fazia (Hdt, 1.48).

É necessário afirmar que, mesmo que Delfos gozasse de mais credibilidade, seu oráculo não era nem absolutamente poderoso, nem completamente claro a respeito das instruções, e dois episódios são significativos a esse respeito. Em primeiro lugar, os Lacedemônios foram a Delfos pedir a vitória contra a Arcádia e receberam a seguinte resposta: ““Pedis-me a Arcádia? O pedido é excessivo; não posso satisfazê-lo. A Arcádia possui guerreiros fortes e decididos, que repelirão vosso ataque” (Id., 1.66). Em outro momento, irritado com o aprisionamento de Astíages por Ciro, Creso manda consultar o oráculo de Delfos para saber se deveria guerrear contra os Persas e “veio-lhe de Delfos uma resposta ambígua” (Id., 1.75), cuja compreensão errada pelo rei Lídio leva-o à derrota. É evidente que podemos interpretar o episódio do seguinte modo: a resposta enviada pelos deuses estava correta, o problema em questão é a incapacidade humana de entendê-la acertadamente. No entanto, essa perspectiva também reafirma a ideia hesiódica na *Teogonia*<sup>11</sup>, na qual foi expressa a superioridade intocável dos deuses em relação aos mortais: Creso não compreendeu porque era mortal, os deuses não quiseram ser claros o

<sup>11</sup> Falo da capacidade das Musas de dizerem mentiras símiles à verdade, nos deixando à mercê de sua boa vontade.

suficiente e acabaram por punir o rei Lídio que não aceitava sua sina<sup>12</sup>, ou como fala a pitonisa de Delfos segundo Heródoto: “É impossível, mesmo a um deus, evitar a sorte determinada pelo destino” (Id., 1.91).

Enfim, essa religião ritualística, politeísta, pública, cívica, étnica tinha espaços específicos para exprimir sua relação com o divino, como os santuários e os templos, e esse será o objeto de nossa reflexão no tópico seguinte. Pretendemos deixar claro que, embora haja tais espaços na Grécia Antiga, a religião transcendia-os, sacralizando, inclusive, locais que poderiam ser considerados profanos.

### 3.2 ESPAÇOS SAGRADOS: OS SANTUÁRIOS E OS TEMPLOS

No início deste trabalho, debatemos o que é o espaço, como defini-lo. Com a ajuda das investigações de autores como Milton Santos (2020), Michel de Certeau (2021), dentre outros, chegamos à seguinte conclusão: o espaço é o conjunto indissociável do sistema de objeto e do sistema de ações, ou seja, é a transformação de um dado recorte geográfico em ambiente vivido, formulado, forjado; na expressão de Certeau, o espaço é um lugar praticado. Por isso, não pode ele estar destituído da identidade e da memória daqueles que o constroem, porque o espaço só será construído e significado em função do modo como uma comunidade concebe a si e ao mundo. Isso implica que nem todo espaço vai corresponder às estritas necessidades materiais de uma sociedade, ou seja, nem sempre se empregarão as forças de modo apenas útil, já que o lugar significado também implica interesses outros além do abrigo; monumentos surgirão para comunicar pretensões políticas e sociais (cf. TRIGGER, 1990; FLORENZANO, 2011).

O processo de monumentalização, isto é, a construção de edificações com finalidades outras que não as funcionalidades práticas, ocorreu de modo patente na Grécia Antiga, e dois bons exemplos, o santuário e o templo, serão nossos objetos aqui. Locais sagrados, destinados ao culto de um ou mais deuses, foram espaços destinados a manter a coesão social, o domínio político, a relembrar dos feitos do passado, a preservar o *ethos* de uma comunidade, os santuários e os templos dão mostra da ubiquidade da religião grega.

Em primeiro lugar, abordaremos primeiro os santuários, em vista de uma questão cronológica: os templos gregos, os quais estamos acostumados a lembrar como o modelo *par excellence* de um edifício religioso na antiguidade helênica, foram inovações posteriores aos santuários, cujos mais remotos rastros remontam ao chamado “Dark Age” (MARINATOS; HÄGG, 1993, p.1), mas cuja genealogia podem remontar aos períodos minoico e micênico. Os

<sup>12</sup> Nesse momento, salta aos olhos que o destino e aquilo que cabe a cada um não depende da responsabilidade do indivíduo, mas dos desígnios divinos, pois Cresus foi punido pelo crime de Seu quinto ancestral (Hdt, *Hist.* 1.91).

santuários foram os primeiros espaços, podendo ou não ser delimitado por muros, que os gregos utilizaram para práticas fundamentalmente religiosas, a princípio, sendo utilizados principalmente para refeições sacrificiais (Id., *ibid.*, p.179). As narrativas homéricas dão exemplo desses espaços: a *Odisseia* já falava de um altar de Apolo em Delfos (*Apollónos bomoi*) (*Od.*, 6.162-163), bem como de um santuário localizado na ágora de uma *pólis* dedicado a Poseidon, o Posídion (Id., 6. 264-267). Do mesmo modo o poema fala do “olente altar e do espaço a ela [Afrodite] consagrados” em Pafos (Id., 8. 362-363). Nesta última passagem, Homero utiliza os termos *témenos* e *bomoi*, que significam, respectivamente, espaço, recinto sagrado e altar. O primeiro termo é utilizado sempre para designar um reduto destinado às práticas rituais, enquanto o segundo designa o altar ao redor e sobre o qual os rituais eram feitos: “O *témenos* está destinado à ‘ação sagrada’, o sacrifício; seu elemento mais essencial, mais que a pedra cultural, a árvore e a fonte, é o altar (*bomós*) sobre o qual se acende o fogo”<sup>13</sup> (BURKERT, 2003, p.121). Portanto, o *témenos* era o espaço sagrado (*hieron*) no qual se situava o altar, cuja função, essencial para a religião grega, era ser receptáculo das oferendas aos deuses, sendo chamada por Mikalson de “litmus test for religious cult”, de modo que o deus que não possuísse um altar próprio era, provavelmente, produto da imaginação literária ou do folclore, e não da tradição religiosa (2010a, p.5). Em suma, o *témenos* foi uma área separada ao redor do altar (*bomós*) por rochas fronteiriças (*horoi*), responsáveis por demarcar um precinto separado, recortado dos demais espaços, a fim de ser dedicado às divindades, tornando-o sagrado (*hieron*), cujo proprietário, com efeito, seria o deus ou deusa para o qual era destinado (Id., *ibid.*, p.7).

Além disso, o santuário, embora não tenha sido um projeto arquitetônico sistemático, tem elementos constituintes próprios, tais como os elementos paisagísticos, a vegetação ao seu redor, os córregos, as grutas, as fontes etc., os quais ficarão ainda mais estruturados nas épocas Arcaica e Clássica (BURKERT, 2003, p.119-120): “no final da época geométrica estrutura-se a trilogia *altar* (dispositivo necessário para o sacrifício), *templo* (abrigo da estátua e das oferendas) e o *témeno* (área sagrada delimitada), que vão constituir o **santuário grego clássico**” (HIRATA, 2009, p.6).

Esses espaços desenvolveram-se contemporaneamente às *póleis*, se situando dentro ou à margem delas. Resumidamente, há três tipos de santuários, quais sejam, os urbanos, que se localizam na *ásty*, nos centros das cidades, os extra-urbanos, situados além da *ásty*, mas, ainda assim, controlados pela cidade, e os interurbanos, que é uma categoria para santuários pan-

<sup>13</sup> “El *témenos* está destinado a la ‘acción sagrada’, el sacrificio; su elemento más esencial, más incluso que la piedra cultural, el árbol y la fuente, es el altar (*bomós*) sobre el que se enciende o fuego (BURKERT, 2003, p.121).

helênicos<sup>14</sup>, tais como Olímpia, Delfos, Nemea (MARINATOS; HÄGG, 1993, p.180). Locais de culto, onde os mais diversos ritos eram feitos em honra aos deuses, o santuário também dispunha de outras funções, como no caso dos santuários interurbanos:

Os santuários transregionais dos Estados do mundo grego podem ilustrar, de modo exemplar, a função formativa e integrativa da religião. Eles são particularmente adequados para a tarefa de analisar as funções culturais no desenvolvimento e formação das organizações regionais e mesmo transregionais<sup>15</sup> (FUNKE; HAAKE, 2013, p.10).

Desse modo, os santuários tiveram finalidades políticas e culturais na integração de povos e governos, não se limitando aos aspectos religiosos, não obstante esses fossem o cerne de sua existência:

Os santuários transregionais tinham um potencial de desenvolver um grande poder de integração na política, de modo que eles eram capazes de dar suporte à criação e manutenção das identidades daqueles que participavam das atividades no santuário. Comunidade cultural e Comunidade política eram, então, intimamente entrelaçadas de tal maneira que a identidade anfictiônica não competia contra as identidades individuais, mas, ao contrário, as completava, sendo capaz de desenvolver um poder adicional de integração. Essa relação funcional é exemplificada pelo caso de Delfos, do Panionion ou do Tripion, tal como o caso de Delos, centro da Liga de Delos<sup>16</sup> (Id., *ibid.*, p.11).

Além dos exemplos acima citados, temos o caso de Olímpia, responsável principal pela difusão do culto a Zeus, bem como centro de diretrizes políticas (LAKKY, 2008; Id., 2011; Id., 2021), o que será analisado mais especificamente no capítulo seguinte. Na obra de Heródoto vemos o papel imprescindível, durante toda a narrativa, do santuário de Delfos, onde se encontrava a pitonisa, responsável por instruir política e militarmente gregos e bárbaros.

Ademais, os santuários tinham papel significativo do ponto de vista militar, em virtude da tutela dos deuses sobre os mortais. Podemos ver o caso de Élis, protegido por Zeus, cuja cidade tornou-se inviolada pela consagração ao deus. Conforme nos diz Diodoro:

<sup>14</sup> Pan-helenismo, resumidamente, é o conjunto de características, práticas, costumes etc. comuns a todo o mundo grego. Ou, seja, mesmo que os aspectos sociais, culturais, religiosos, políticos tivessem grande variação de cidade para cidade, pode-se notar que alguns deles eram relativamente homogêneos, como alguns festivais, certos deuses do panteão, determinadas concepções políticas, sociais e culturais.

<sup>15</sup> “The trans-regional sanctuaries of the world Greek states can illustrate exemplarily the formative and integrating function of religion. They are particular well suited to the task of analysing the cults function in the development and formation of inter-state and even federal-state organisation in antiquity (FUNKE; HAAKE, 2013, p.10).

<sup>16</sup> “The trans-regional sanctuaries had the potential to develop a great power of integration *in politicis* as well, even to such an extent that they were able to support the creation and maintenance of identities of those who participated in these sanctuaries. Cultic Community and political Community were thus closely interwoven, but in such a way that the ‘amphictyonic identity’ did not compete Against each ‘individual state identity’, but Rather complemented it, thus being able to develop an additional power of integration. This functional relationship is exemplified by the cases of Delphi, the Panionion, or the Tripion, just as by the case of Delos as the early centre of the Delian League (Id., *ibid.*, p.11).



Eles consagraram os eleanos à divindade, de acordo com quase todos os gregos. Assim, os eleanos não tiveram nenhuma parte nas expedições contra Xerxes; eles foram, ao contrário, dispensados por se consagrarem à honra dos deuses e mesmo. Cada vez que sucedia uma guerra dentro da comunidade helênica, ninguém os inquietava: com efeito, procuravam salvaguardar o caráter sacro e inviolável de seu território e de sua cidade<sup>17</sup> (Diodoro, 8.1.1-2).

Alguns pontos interessantes podem ser sublinhados da passagem de Diodoro. Nota-se o papel simultaneamente religioso, político e militar do santuário., ou seja, suas atividades tinham implicações outras que não apenas religiosas. Mais que isso, podemos ver os aspectos políticos da própria religião; tal como o oráculo advertia a respeito das investidas que deveriam ou não ser tomadas, as oferendas e honras prestadas a Zeus eram fundamentais para a vitória nas disputas, ou seja, o mundo divino aparece como intrincado ao mundo humano, de modo que as práticas, ritos e espaços materializam tal concepção. Ao contrário do que parece, a isenção dos locais sagrados, como em Eleia, não refletia uma neutralidade de fato, mas uma posição privilegiada no cenário militar e político, pois, por serem divinos, era para seus oráculos e deuses que se reportavam as *póleis*, pedindo proteção, favores, divinações. Ser *asylum* não era estar ausente da arena de disputas, mas possuir um *status* superior, cujo general e arconte seria a própria divindade.

Sob essa perspectiva, tal multifuncionalidade também era característica dos templos, edificações igualmente voltadas para o culto a um ou mais deuses, mas que guardava certa singularidade. Os templos, diferentemente dos santuários, eram construções monumentais. Os templos gregos foram eventos mais recentes. Os vestígios mais remotos datam do final do século VIII a.C.: “o templo e a pólis são realidades cronologicamente associadas e decorrem de um mesmo processo histórico” (HIRATA, 2009, p.3). Essa íntima relação entre *pólis* e templos é uma característica de suas funções políticas, pois o templo era um monumento, um reflexo do poder e da glória da cidade (MARINATOS; HÄGG, 1993, p.180; HIRATA, 2009, p.5; FLORENZANO, 2011, p.44-45; DUARTE, 2018, p.137; PORFÍRIO, 2021, p.37).

O templo pode ser definido como um espaço recortado, próprio para a moradia dos deuses e para as práticas cultuais responsáveis pela manutenção da relação entre mortais e imortais, através das oferendas e dos ritos costumeiros. Como fora dito, os templos foram construções monumentais, uma nova maneira arquitetônica de expressar a religiosidade, sem,

<sup>17</sup> “Ils consacèrent les Éléens à la divinité, en accord avec presque tous les Grecs. Ainsi les Éléens ne prirent aucune part à l’expédition contre Xerxès; ils en furent au contraire dispensés pour se consacrer à honorer les dieux, et même, chaque fois que survenait une guerre au sein de la communauté hellénique, aucun peuple ne venait plus les inquiéter: tous cherchaient à sauvegarder le caractère sacré et inviolable de ce territoire et de cette cité (Diodoro, 8.1.1-2).

no entanto, ser uma inovação do ponto de vista propriamente religioso. Sua “função primordial era abrigar a estátua cultural de um deus” (DUARTE, 2018, p.133):

A origem do templo na época geométrica é uma questão primordial da arquitetura antiga. Depois do desaparecimento do regime dos basileis que estavam encarregados também das questões religiosas da comunidade e que realizavam os principais ritos dentro de sua moradia, o surgimento de um edifício sagrado independente, inteiramente dedicado a seu ocupante divino, aberto a todos, constitui uma das principais rupturas da história religiosa do mundo grego, surgimento que teve lugar no final do século VIII a.C., dentro do mesmo quadro que o do nascimento da cidade (ETIENNE *et al.*, 2000, p.129 *apud* DUARTE, 2018, p.133).

Vê-se, pois, que o papel religioso dos elementos políticos e vice-versa já se faziam presente na vida grega há muito tempo, o que veio a ser intensificado com o decorrer do tempo e o desenvolvimento das práticas monumentais, principalmente durante os séculos VI e V a.C., quando tais obras foram utilizados pelos tiranos tanto para remodelar o espaço urbano e social quanto para fazer propaganda de seu governo (FLORENZANO, 2001, p.45-47; DUARTE, 2018, p.134). Em Atenas, por exemplo, os Pisistrátidas foram responsáveis por grandes projetos arquitetônicos: “Característica desses tiranos foram os programas de construções monumentais, geralmente templos e sistemas de abastecimento de água”<sup>18</sup> (CAMP, 2001, p.29). Além disso, cabe observar que, com o decorrer dos anos, muitos templos tornaram-se mesmo museus de guerra, cheios de espólio (MARINATOS; HÄGG, 1993; DUARTE, 2018, p.137). De modo geral, quando os santuários não eram muito simples, tais edifícios eram parte integrante do santuário junto ao altar (HIRATA, 2009, p.6; DUARTE, 2018, p.135).

Ademais, podemos ver outra função nesses espaços sagrados, a saber, a econômica. Muitos deles tinham locais específicos para o armazenamento de recursos materiais: por exemplo, o templo arcaico de Ártemis em Éfesos, datado do final do século VII a.C., conta objetos cunhados e grandes provisões (LYKKE, 2017, p.209). Esses lugares no interior dos templos e santuários ficaram posteriormente conhecidos como *thesauros*, ou ainda *opisthodomos*, depósito do templo ou caixas ofertórias (Id., *ibid.*, p.209): “Um exemplo disso é encontrado em uma inscrição helênica de Delos, a qual revela que os fundos sagrados eram armazenados em um baú sagrado, seja no templo de Ártemis, seja no de Apolo” (IDEM, *idem*, p.209).

Espaços sagrados e, também, políticos, econômicos, sociais. Como vimos, os templos e os santuários desempenhavam papéis importantes e diversificados na vida helênica. Eram ambientes destinados à relação entre deuses e mortais; eram, outrossim, destinados a manter

<sup>18</sup> “Characteristic of these tyrannies were monumental building programs, usually temples and water-supply systems” (CAMP, 2001, p.29).

vínculos sociais e culturais, a exemplo dos santuários pan-helênicos, que recebiam jogos, como as Olimpíadas, e espalhavam uma maneira mais ou menos global de culto, ou os templos, cujo poder monumental tinha a força de fazer a comunidade lembrar constantemente suas raízes e, portanto, uni-la sob um vínculo imperecível; eram, sem dúvida, construções políticas, com o propósito de apaziguar tensões bélicas ou, talvez, criar beligerâncias; os templos, como veremos mais pormenorizadamente no próximo capítulo, não eram outra coisa senão imagens do poder político, militar e econômico de suas respectivas *póleis*. Tudo isso nos faz perguntar se tais espaços eram sagrados, separados, vetados, como definira Durkheim (1990), ou se eram, com efeito, espaços comuns, profanos, cotidianos, nos quais a vida se desenrolava normalmente.

Assim, podemos observar que as práticas desenvolvidas nesses espaços eram absolutamente importantes, pois, a partir delas, os gregos podiam, se não atribuir, sedimentar os significados e as memórias a esses lugares. Era no desenrolar dos rituais, ritos, hábitos e costumes, isto é, era o movimento mesmo da vida que transformava aquele ambiente em lugar vivido, significado e sagrado. Então, nos cabem algumas palavras a respeito da maneira que esses espaços eram utilizados.

### 3.2.1 Usos e práticas nos espaços sagrados

Em virtude de suas características, o fenômeno religioso grego estava presente em todos os aspectos da vida, como tivemos a oportunidade de expor acima. Além disso, a concepção que os helenos tinham do divino não era fixa, rígida ou ortodoxa, abrindo espaço para as mais diversas especulações e uma variedade de mitos e panteões, o que implica que, ao invés de se basear primariamente numa crença sistematizada, os aspectos práticos e cotidianos eram mais preponderantes. Desse modo, para complementar a compreensão acerca dos espaços sagrados, devemos refletir um pouco a respeito das atividades que o animavam, ou seja, trataremos dos rituais e festas religiosas.

Não pretendemos nos debruçar em questões teóricas. É, decerto, surpreendente que os gregos não possuíam uma definição precisa para o que denominamos ritual. Na verdade, para Jan Bremmer (1993, p.34) três eram as perspectivas vislumbrada pelos helenos para o que compreendemos como ritual: primeiro, seriam atos costumeiramente praticados, o que foi estabelecido pela tradição; em segundo lugar, as atividades que sucediam o ápice do processo, como os banquetes após o sacrifício; e, por fim, como uma reunião de companheiros (*hetairoi*) para celebração em banquete, ou seja, os hábitos de comensalidade, cuja função simultaneamente social e religiosa é muito marcante (VERNAN, 1994, p.202). Por isso definimos, sucintamente, ritual como um complexo de ações realizado por um indivíduo ou

comunidade, a fim de organizar o espaço e o tempo e estabelecer e/ou manter relações entre os seres humanos e as divindades (ZAIMAN; PANTEL, 2008, p.27). Seja nas casas, seja no ambiente público da *pólis*, a vida era regulada por muitas espécies de rituais, fazendo a cidade grega, em todos os estágios de sua existência, estar profundamente imersa na dimensão religiosa (Id., *ibid.*, p.28). Quase todos os meses tinham festividades religiosas em Atenas, por exemplo.

**Figura 3 – Principais festivais atenienses.**

| Festival            | Month and day             | Divinity  |
|---------------------|---------------------------|-----------|
| Kronia              | Hekatombaion 12           | Kronos    |
| Synoikia            | Hekatombaion 15-16        | Athene    |
| Panathenaia         | Hekatombaion 21-9 (?)     | Athene    |
| Eleusinia           | Metageitnion (?) [4 days] | Demeter   |
| Niketeria           | Boedromion 2              |           |
| Plataia             | Boedromion 3              |           |
| Genesis             | Boedromion 5              | Gē        |
| Artemis Agrotera    | Boedromion 6              | Artemis   |
| Demokratia          | Boedromion 12             |           |
| Eleusinia           | Boedromion 15-17, 19-21   | Demeter   |
| Pyanopsia           | Pyanopsion 7              | Apollo    |
| Theseia             | Pyanopsion 8              | Theseus   |
| Stenia              | Pyanopsion 9              | Demeter   |
| Thesmophoria        | Pyanopsion 11-13          | Demeter   |
| Khalkeia            | Pyanopsion 30             | Athene    |
| Apatouria           | Pyanopsion (?)            |           |
| Oskhophoria         | Pyanopsion (?)            | Athene    |
|                     | [Maimakterion]            |           |
| Haloa               | Poseideon 26              | Demeter   |
| Theogamia           | Gamelion 2                | Hera      |
| Lenaia              | Gamelion 12-15            |           |
| Anthesteria         | Anthesterion 11-13        | Dionysos  |
| Diasia              | Anthesterion 23           | Zeus      |
| Asklepieia          | Elaphebolion 8            | Asklepios |
| City Dionysia       | Elaphebolion 10-14        | Dionysos  |
| Delphinia           | Mounikhion 6              | Apollo    |
| Mounikhia           | Mounikhion 16             | Artemis   |
| Olympieia           | Mounikhion 19             | Zeus      |
| Thargelia           | Thargelion 6-7            | Apollo    |
| Bendideia           | Thargelion 19             | Bendis    |
| Plynteria           | Thargelion 25             | Athene    |
| Kallynteria         | Thargelion (?)            |           |
| Arrhetophoria       | Skirophorion 3            | Athene    |
| Skira               | Skirophorion 12           | Demeter   |
| Dipolieia/Bouphonia | Skirophorion 14           | Zeus      |

Fonte: ZAIMAN; PANTEL, 2008, p.103.

Inclusive, por causa da ubiquidade do religioso, Jon Mikalson afirma ser inadequada a divisão entre cultos públicos e cultos privados, propondo outras nove categorizações mais precisas, correspondentes a estratos da cidade. Conforme o autor, pode-se dividir os cultos da *pólis*, os da tribo, os do *demo*, os das *fratrias*, os cultos gentílicos, ou seja, dos *genos*, os do *oikos*, cultos privados praticados por cidadãos, cultos privados realizados por não cidadãos e cultos privados que contavam com a participação de cidadãos e não cidadãos (MIKALSON, 2016, p.12). Essa categorização mostra a complexidade dos rituais gregos, mas também revela a profunda relação entre os aspectos religiosos e sociais da vida helênica. Podemos, ainda, nos referir às práticas para com os deuses da seguinte forma: “Estas ações constituem especificamente ritos religiosos na medida em que marcam a maneira de dirigir-se a algo extra-humano ou sobre-humano: *de facto* o mesmo fato de deixar o humano tem uma função eminentemente social”<sup>19</sup> (BURKERT, 2001, p.77). Evidentemente, não falaremos de cada um

<sup>19</sup> “Estas acciones constituyen especificamente ritos religiosos en la medida em que señalan la manera de dirigirse a algo extra-humano o sobre-humano; *de facto* el mismo hecho de alejarse de lo humano tiene una función eminentemente social” (BURKERT, 2001, p.77).

desses tipos ritualísticos, mas apenas dos aspectos gerais que caracterizam o uso dos espaços, especialmente os sagrados.

Em primeiro lugar, podemos notar que a prática de rituais exigia certo comportamento dos participantes. Isso está claro desde as epopeias homéricas, nas quais Heitor precisa lavar suas mãos antes de oferecer libações a Zeus: “Não ouse delibar a Zeus com mãos imundas. É ilícito orar ai filho nuviesuro de Cronos, maculado de poeira e sangue” (*Il.* 6.266-268). Essa prática é ratificada por Hesíodo, que aconselha “Nunca na aurora [fazer] libações de vinho ardente a Zeus sem lavar as mãos, nem a outros imortais, pois assim não te ouvem, e cospem de volta tuas orações” (*Op.* 724-726). A preocupação com a higiene remete à pureza própria do sagrado, que os mortais deveriam buscar antes de sacrificar, libar ou honrar os deuses de qualquer outra forma, o que pode ser confirmado, ainda, pelas palavras do poeta beócio, admoestando aos leitores para que não apareçam com “os genitais salpicados de esperma perto do altar, mas evita-o” (*Id.*, 733-734). Note-se que esse altar não é o *bomós* do santuário, mas o *oíkou hístiei*, ou seja, à fogueira familiar, o fogo doméstico. Isso demonstra que não apenas os santuários e templos possuíam caráter sacro, pois mesmo os lares estavam preenchidos pelos deuses.

Além de expurga-se da sujeira, para as práticas ritualísticas, alguns espaços exigiam o abandono de alguns adereços, adornos ou vestimentas, como o santuário de Delos, cuja lei sagrada (*hieroi nomoi*) proibia o uso de calçados, cintos e anéis de aço (KARATAS, 2020, p.149). Essas proibições são reflexo tanto da tentativa de reforçar o vínculo entre a *pólis*, as classes sociais e o culto através da modéstia quanto retirar do ambiente sagrado materiais e acessórios considerados impuros (*Id.*, *ibid.*, p.168).

Uma das práticas rituais mais importantes do mundo grego é o sacrifício, tão recorrentes na poesia homérica. Feito para agradecer, pedir bons agouros ou apenas para honrar o deus ou deusa mais afim, sacrificar é próprio dos mortais e é “una celebracion festiva para uma comunidade” (BURKERT, 2001, p.79). Podemos separá-lo em, basicamente, três momentos: antes, durante a morte do animal e depois. Inicialmente, é preciso escolher o animal, o que variava em função do deus a ser honrado – a exemplo da vaca e do porco, animais característicos dos sacrifícios para Atena e Ártemis, respectivamente (ZAIDMAN; PANTEL, 2008, p.30) – e das possibilidades econômicas: “nós nunca devemos esquecer que o sacrifício é uma matéria de certo cálculo econômico, bem como uma obrigação ritual”<sup>20</sup> (BREMMER, 2007, p.133). Por exemplo, a vaca e o porco eram os animais mais caros para os sacrificantes, o que nos leva a

<sup>20</sup> “we should never forget that sacrifice is a matter of some economic calculation as well as a ritual obligation” (BREMMER, 2007, p.133).

concluir que esses animais ficavam mais reservados para ocasiões especiais e para cidadãos mais abastados. Por outro lado, as vítimas preferidas dos gregos, de um modo geral, eram as ovelhas e as cabras (Id., *ibid.*, p.134). Escolhida a vítima, iniciavam-se os preparativos, geralmente com cantos e orações, a fim de persuadir um deus ou pedir divinações (MIKALSON, 2010b, p.43), e, então, o sangue do animal era derramado em homenagem ao deus, sucedendo, então, o banquete. Esses banquetes poderiam ser a culminância de festividades cívicas, como acontecia nas Panatheias, em Atenas, e nas Hyakinthia espartana (ZAIDMAN; PANTEL, 2008, p.34). Em suma: “para os gregos, então, o sacrifício ordenava o relacionamento correto entre os homens e seus deuses”<sup>21</sup> (BREMNER, 2007, p.141).

Contudo, nem todos os sacrifícios ou oferendas podiam ser cruentas. Algumas divindades e rituais, como o de Apolo Genetor em Delfos e o de Zeus Hypatos na Ática, exigiam oblações vegetais, consideradas “puras” (VERNANT, 2006, p.55). Porém, de modo geral, podemos sustentar o seguinte a respeito dos rituais sacrificiais:

“Se a *thysia* se revela tão indispensável para assegurar às práticas sociais sua validade, é que o fogo sacrificial, ao fazer subir para o céu a fumaça dos perfumes, da gordura e dos ossos, cozinhando ao mesmo tempo a parte dos homens, abre entre os deuses e os participantes do rito uma via de comunicação (VERNANT, 2006, p.60)

Ou seja, os rituais mantinham tanto a relação dos mortais com os imortais quanto a coesão da comunidade que se reunia para o realizar. Essa importância simultaneamente social, política e religiosa pode ser percebida em outras circunstâncias, a saber, a das festividades cívicas. As Panateias, por exemplo, marcavam o ano político de Atenas e durava por nove dias. Iniciava com uma vigília na Acrópole, onde as mulheres encabeçavam os coros. Daí, começava o cortejo, a processão (*pompê*), partindo das portas do Dipylon, atravessava o Cerâmico, cortava a *ágora* diagonalmente e subia em direção aos propileus, para chegar ao altar consagrado a Zeus e Atena, do lado leste do Parthenon. Ao finalizar o cortejo, se realizava um grande sacrifício, o qual era compartilhado pela cidade. Ademais, as Panateias ainda contavam com apresentações teatrais e as competições atléticas (MOSSÉ, 2008, p.160; ZAIDMAN; PANTEL, 2008, p.105; TORRANO, 2018).

Podemos ainda tratar das festas Dionisíacas, em homenagem a Dioniso, que, embora não seja uma divindade cívica, representante da força e soberania, como eram Zeus e Atenas, ainda assim era muito bem quista pela cidade. As Grandes Dionisíacas ocorriam no mês de “elafebólio” (março/abril). O cortejo começava no templo de Dioniso e ia até a vertente sul da

---

<sup>21</sup> “for the Greeks, then, sacrifice ordered the correct relationship between man and his gods” (BREMNER, 2007, p.141).

Acrópole, carregando a estátua do deus. Finalizava com um grande banquete cívico. Porém, o evento mais memorável da festa eram as apresentações teatrais, nas quais se imortalizaram as tragédias (MOSSÉ, 2008, p.161-162; TORRANO, 2018). Outra festa em homenagem a Dioniso era a *Anestérias*, a festa das flores, um momento de imersão profunda da *pólis*, a festa simboliza a união do deus com a *basilinna*, representante de todas as mulheres, assegurando, assim, a fertilidade da cidade. É um momento que arrebatava toda a cidade, enfeitiçada pelo vinho báquico. A *pólis* entrava em transe (ACKER, 2012, p.71).

Podemos, após todas essas análises, observar que as atividades religiosas se espalhavam por toda a vida. Desde a casa, passando pelos templos até os lugares públicos da cidade, os usos dos espaços refletiam a ubiquidade do divino. Por exemplo, os santuários eram vistos como *asylum*, lugar que, pela sua sacralidade, devia ser respeitado por todos (ZAIDMAN; PANTEL, 2008, p.56), eles eram absolutamente essenciais para o dia a dia, pois os deuses eram mundanos, o divino era cotidiano. “Tudo está cheio de deuses”, dizia o aforisma de Tales de Mileto, e, em virtude desse aspecto fundamental da religiosidade grega, as relações entre deuses e humanos, sagrado e profano, permitido e interdito eram diferentes das nossas. A fronteira entre os mortais e os imortais mais fluidas do que tendemos a crer, não obstante fosse impossível a um homem ser deus. Distantes e muito próximos, eis o paradoxo da ligação entre mortais e imortais na Grécia Antiga (VIDAL-NAQUET, 2001, p.65). Por isso, definir algo como exclusivamente sagrado ou profano é incabível aqui, tentar separar a religião da política, da sociedade, da filosofia etc. é inconcebível para os helênicos, e é nosso propósito deixar isso claro neste trabalho. No capítulo vindouro, veremos com mais acurácia, estudando de modo mais preciso, essa fluidez entre esses diversos matizes da vida grega.

#### 4 PERMANÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS E O ESTUDO DA RELIGIÃO GREGA

Vimos anteriormente o que é o espaço e como ele guarda consigo a consciência que uma comunidade desenvolve de si mesma. Ademais, nos debruçamos a respeito da cultura e da religiosidade grega, a fim de demonstrar seus aspectos principais, ressaltando a proximidade ou indissociabilidade entre a religião e a política na Grécia Antiga. Através das fontes primárias e das bibliografias pertinentes, vimos a definição de religião e os espaços sagrados, os templos, os santuários etc., porém sob um olhar mais amplo. Agora, nosso propósito é analisar concretamente um objeto, fazer estudos de caso para fortalecer nossas argumentações anteriores.

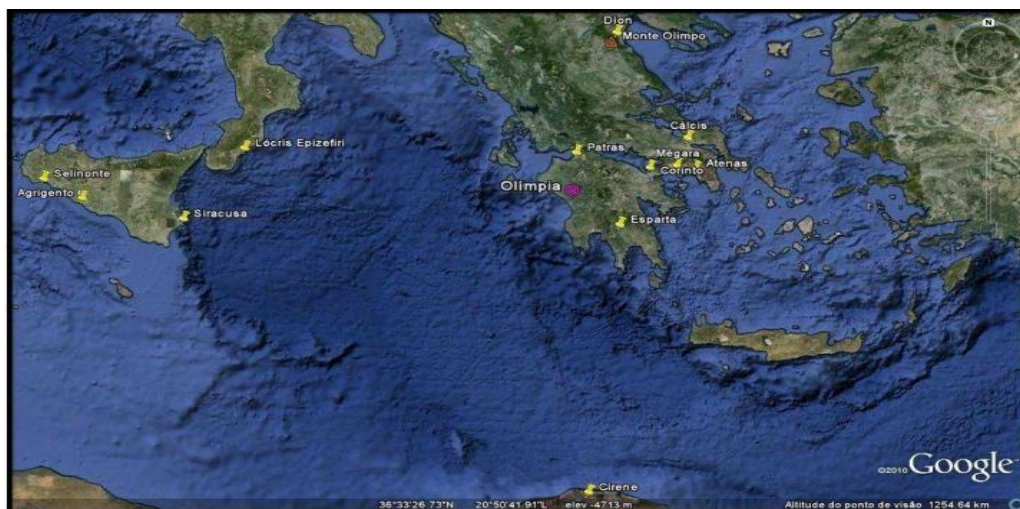
Diante desse escopo, escolhemos três espaços. Em primeiro lugar, o santuário de Olímpia. Sua escolha deveu-se ao seu papel importante como santuário pan-helênico, seja como integrador sociocultural, seja como centro político, seja como lugar sagrado. No segundo tópico, analisaremos o Parthenon, templo ateniense dedicado à deusa políade, mas cujas funções iam muito além da religião. E, por fim, refletiremos acerca da *Ágora*, espaço eminentemente público, no qual se desenvolviam as atividades jurídicas, políticas e sociais da *pólis*, mas que estava profundamente marcado pela religiosidade. É mister ressaltar que, em virtude da viabilidade, escolhemos a *ágora* de Atenas. Com isso, pretendemos esmiuçar a religião grega, tanto nas fontes literárias quanto nas fontes materiais, arqueológicas, de modo que uma dará sustentação à outra em nossas reflexões.

##### 4.1 OLÍMPIA

A região de Olímpia está localizada no noroeste do Peloponeso, próxima ao mar Jônico. Situa-se no vale dos rios Alfeus e Caldeus, ao sul da colina Cronos. A localidade teve profunda influência no mundo helênico pelo fato de abrigar o grandioso santuário de Zeus, sendo, portanto, um centro religioso interestadual.

**Figura 4 - Olímpia e as pólis que dedicaram santuários e/ou templos a Zeus Olímpio nos séculos VI e V a.C.**





Fonte: Laky, 2011.

As pioneiras escavações arqueológicas foram desenvolvidas em 1829, pela *Expédition Scientifique de Morée*, as quais focaram nos vestígios do templo de Zeus (LAKY, 2016, p.24). No entanto, a “primeira investigação minuciosa e completa do Altis” só ocorreria a partir de 1875, quando camadas de sedimentos foram retiradas do templo de Zeus (Id., 2011, p.28). Com o decorrer do desenvolvimento científico e com o aprofundamento dos estudos arqueológicos, camadas foram depuradas, como a conhecida terra preta no santuário, e, então, pôde-se datar as primeiras manifestações religiosas em Olímpia em tempos muito remotos: “Nela [na camada de terra preta] foram encontradas taças do período sub-micênico, uma abundância de vasos para bebidas, datadas da metade do século XI a.C.” (Id., *ibid.*, p.25). Com efeito, os cultos no santuário podem mesmo remontar ao período Heládico:

Os estudos críticos de H-V. Herrman e C. Rolley [...] revelaram resultados definitivos referentes às origens do culto em Olímpia. Seu santuário situa-se numa região onde os arqueólogos detectaram vestígios do Heládico Médio (aprox. 2000-1600 a.C.) e do período Micênico (aprox. 1600-1200 a.C.). Mas, como veremos, os vestígios do Bronze Médio referem-se a uma pequena aglomeração situada na região norte do recinto, nas proximidades do *Pelópion*, isto é, o santuário heroico – *herôon* – de Pélope, recuperado pela Arqueologia com base na descrição minuciosa de Pausânias V, 13 que comentaremos mais adiante (SARIAN, 1996-1997, p.46-47)

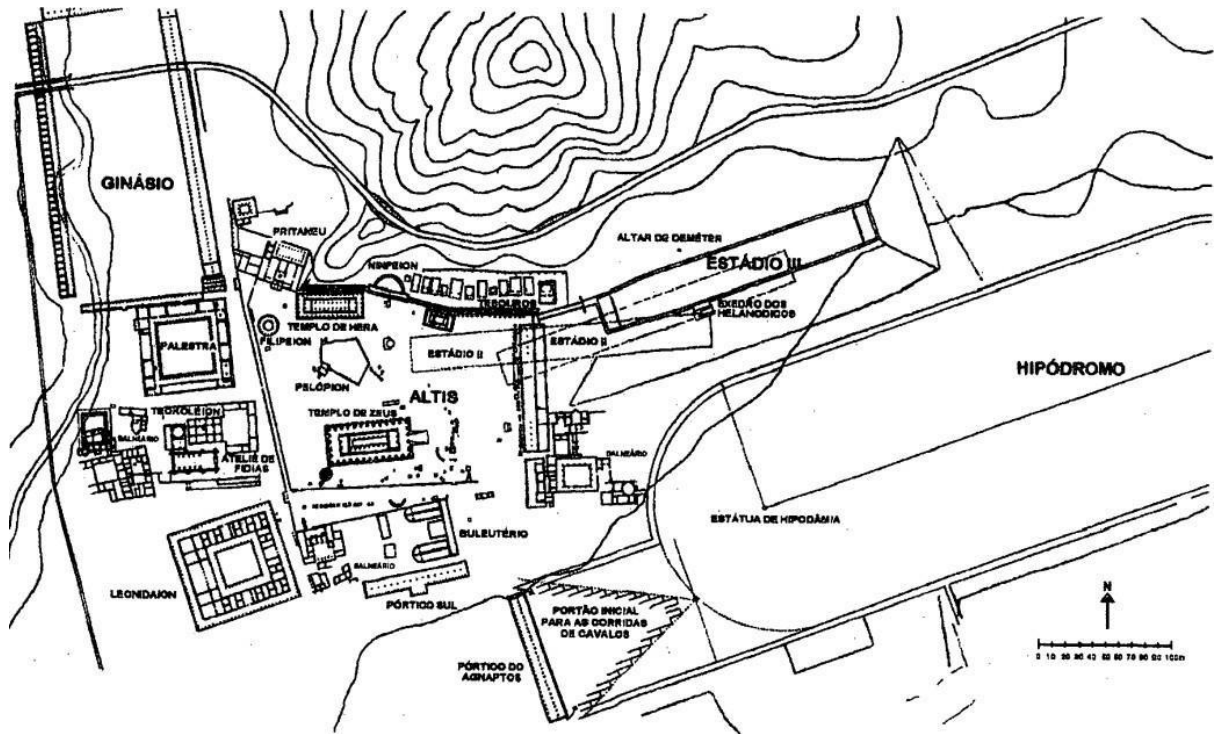
Desse modo, vê-se que o santuário desempenhava importantes funções em relação a figuras divinas e míticas desde tempos muito recuados, se estendendo durante muitos séculos, até o período romano tardio com o Edito de Teodósio (LAKY, 2016, p.25). Não obstante sua antiguidade, somente no século VIII a.C. o santuário deixou de ser voltado para festividades locais e rurais e passou a ter impacto mais abrangente no mundo grego, absolutamente importantes (Id., 2012, p.1). Foi em Olímpia, por exemplo, nas ruínas micênicas, que o culto a Zeus, figura máxima da religião grega, fora estabelecido e, muito provavelmente, espalhado

pela Hélade (LAKY, 2011; Id., 2016). O culto a Zeus é atestado pelas permanências arqueológicas somente a partir do século VI a.C., de quando datam as primeiras inscrições que fazem referência ao cronida como divindade principal do santuário (Id., 2016, p.30). Antes disso, Olímpia já possuía fama, mas como recinto de um oráculo relacionado ao arcaico culto de Gê (Id., 2011, p.41). É possível que a localidade tenha sido o canalizador de influências orientais, uma vez que a figura de Zeus parece indicar uma forte influência da mitologia advinda da Anatólia (BREMMER, 1993, p.15), o que indicaria uma função social e cultural integrativa já há bastante tempo.

A importância do santuário aumentava com o decorrer dos anos e, na Época Arcaica, grandes transformações ocorreram. Podemos ver vultuosas oferendas, estátuas de bronze, aumento no número de participantes dos jogos olímpicos, a chegada de objetos de cerâmica (LAKY, 2011, p.42), bem como a dedicação de despojos de guerra (cf. Hdt, *Hist.* 9.80), os quais foram banidos no século V a.C. pelo santuário (Id., 2016, p.30). É nesse período que a famosa estátua de Zeus em ouro é ofertada a Olímpia pelo tirano de Corinto, Cipselo (Paus. *Descrição.* 5.1.3-4)

O santuário, dispondo de uma grande área, possuía templos dedicados a Hera, a Zeus, um *témeno* para Pélops, como já fora dito, herói mítico crucial para o imaginário dos jogos olímpicos. Ademais, havia estruturas particulares para o exercício das atividades atléticas: o *Stadium* ficava posicionado de frente para o santuário de Zeus e possuía, aproximadamente, 192m de comprimento e 35m de largura; o *Hippodromo* era um espaço simples, plano e aberto, situado ao sul do *Stadium* e a leste de Altis; o *Gymnasium* era coberto, destinado, possivelmente, para treinamento, possuindo um espaço em forma de *Estoa*, isto é, pórtico utilizado como passeio, o qual se voltava para atividades sociais; por fim, o *Palestra* era uma área quadrada (66,35m x 66,75m) com a utilidade de ser centro de treinamento para as lutas (MIRANDA; KOTHER; TODT; KELLER, 2009, p.2149-2150).

Fig.5 – Santuário de Olímpia.



Fonte: Yalouris, 1976, p.100-101, Fig.40 *apud* SARIAN, 1996-1997, p.48.

No período Clássico, Olímpia viveu seu auge, tendo assentado o crescimento tido nos anos anteriores, e, nesse momento, podemos ver o papel militar e político desempenhado no santuário: “Durante essa época, enquanto todas as cidades gregas eram dilaceradas por disputas, guerras civis e rebeliões, a área de Élis, protegida pela tutela de Zeus e pelo armistício sagrado, viveu em paz e prosperidade até o final do século V a.C.” (LAKY, 2011, p.50).

A influência religiosa sobre os conflitos políticos e militares pode ser visto, à guisa de exemplo, nos tipos monetários produzidos por Olímpia nos períodos Arcaico e Clássico. A moeda, mais que intermediário econômico, serviu como meio de propagar ideias políticas e religiosas na antiguidade, e no caso do santuário não foi diferente. Representações de Zeus nas moedas variaram conforme o período e as circunstâncias em que viviam a Hélade. A primeira imagem do cronida cunhada em moedas foi produzida por volta do ano de 490 a.C. (LAKY, 2008, p.213). As investigações arqueológicas indicam que a representação e a disseminação da figura de Zeus nas moedas de Olímpia, quando confrontadas com outras construções destinadas ao senhor do Olimpo, são frutos de um processo de desenvolvimento da “pan-helenidade”, encabeçada pelo santuário (Id., *ibid.*, p.214). Ademais, as imagens monetárias serviram como instrumento de coesão política e militar. Figuras como uma águia em pé com presas são vistas em moedas de Olímpia, Crotona e Agrigento, cunhadas em períodos de guerra. As

representações, remetendo a Zeus Olimpo, reafirmavam a força das *póleis* em virtude de sua ligação com o santuário: “Assim, as cidades aproveitaram para afirmar, através da representação dos tipos conhecidos de Olímpia, a sua ligação com o santuário, apesar de os tipos não serem estritamente iguais” (Id., 2021, p.154). Além da águia, sinal de bom agouro (Id., *ibid.*, p.156), a própria representação de Zeus e do seu raio, símbolo da soberania, da força e do poder dado pelo deus às *póleis*, estavam presentes nas moedas e mudavam em decorrência das situações vividas na Grécia (Id., *ibid.*, p.158).

**Fig.6 – Anverso: águia em pé e com asas fechadas sobre capitel jônico ; AKPAC/ANTOΣ. Reverso: Caranguejo; embaixo, duplo espiral.**



Fonte: CAHN ET ALII, 1998, 254 *apud* LAKY, 2021.

Podemos, ainda, ver no santuário uma poderosa força de estratificação social, desde as oferendas dadas, até as competições nos jogos olímpicos. As ofertas destinadas a Olímpia, mais que honras prestadas aos deuses, sobretudo a Zeus, eram símbolos do poder econômico e do *status* social do ofertante. Vê-se nos vestígios trípodas oferecidas por homens ricos, os quais recebiam grandes recompensas sociais em virtude do bem doado (MARINATOS; HÄGG, 1993, p.18). Em suma, suas atividades dedicatórias, geralmente, se combinavam com visitas de membros das elites de *póleis* emergentes (Id., *ibid.*, p.19). As Olimpíadas, por outro lado, são bons exemplos da importância sociopolítica do santuário. Uma passagem de Heródoto é significativa a esse respeito:

Cálias merece menção, não só por ter-se empenhado com ardor pela liberdade de sua pátria, como por ter, em Olímpia, vencido a corrida a cavalo, obtendo magnífica vitória sobre todos os outros competidores gregos. Merece-o, também, pela maneira pela qual se conduziu com relação às suas três filhas, dando-lhes um rico dote quando chegaram à idade de casar-se e permitindo-lhes escolher livremente seus esposos em toda a nação (Hdt, *Hist.* 6.122).

Ou seja, segundo o historiador, a vitória nos jogos agonísticos leva prestígio igual ou maior ao da luta pela liberdade da pátria. O vencedor alcançava as mais sublimes glórias, sendo equiparado aos heróis míticos, como faz Píndaro em suas *Olímpicas*, e leva seu *kléos* para sua *pólis*, cuja grandeza reflete na figura do competidor.

Olímpia deixou de ser um ambiente rural e, ao longo dos anos, tornou-se um lugar compartilhado por toda a Hélade. Sua influência foi profunda, religiosa, política, cultural, social. Era, pois, um espaço destinado ao atravessamento das fronteiras, onde se encontravam

diferentes cidades, diferentes crenças e, na sua diversidade, era possível vislumbrar um elemento essencial comum, que identificava e unia os helenos. O santuário foi responsável por agregar culturalmente os gregos, teve grande impacto na disseminação do culto a Zeus, bem como forte influência militar e política como lugar “neutro” e morada do pai dos deuses e dos homens e, por isso, foi objeto deste tópico, porquanto é exemplo crucial da fluida fronteira entre o religioso e o político, o sagrado e o profano na Grécia Antiga.

#### 4.2 PARTHENON

O Parthenon é, talvez, o mais conhecido templo grego. Um vestígio arqueológico monumental, mostra da grandiosidade artística e cultural da antiguidade grega e da principal cidade helênica do período clássico, Atenas, a “escola da Grécia”, como diria Péricles. Falar do Parthenon, construção produzida em honra à deusa políade e situada na Acrópole, exige um apanhado histórico da *pólis* ateniense, para, então, podermos entender os motivos de sua construção e os significados latentes e patentes de tamanho empreendimento.

Descrever a pré-história de Atenas ou épocas muito recuadas nos é dispensável aqui. Do ponto de vista mítico, como todas as *póleis*, a cidade tinha sua própria genealogia lendária, tendo em Erecteu e Teseu suas figuras mais proeminentes, os reis lendários e fundadores da cidade. Teseu foi o responsável por uma grande reforma política, unificando a Ática (*synoikismos*) e instituindo Atenas como capital (CAMP, 2001, p.15). Independente de suas origens, é fato que a cidade passava por grandes tensões no período Arcaico, momento marcado por conflitos entre famílias nobres e entre a aristocracia e o povo. Segundo Aristóteles, a “Constituição era oligárquica em todos os sentidos” (*Constituição de Atenas*, 2), causando grande fervor entre o *demos*. Então, Drácon e suas leis vieram a lume, modificando algumas instituições atenienses; um exemplo de mudança foi a extensão da apelação a todo o povo no Conselho do Areópago (Id., 4). No entanto, as insatisfações continuavam, pois “os muitos eram escravizados pelos poucos” (Id., 5). Mas em 594 a.C., surge o legislador Sólon, cujas leis foram responsáveis por apaziguar os ânimos entre aristocracia e povo. Embora não tenha sido propriamente um democrata, Sólon se mostrou profundamente angustiado com as injustiças, as quais pesavam principalmente sobre os mais pobres, como ele mesmo declara em seus excertos: “Entre o povo, revolvem estes males e, dentre os pobres, muitos chegam à terra estrangeira vendidos, em grilhões aviltosos agrilhoados” (Sólon, Fr.4. 23-25 In RAGUSA; BRUNHARA, 2021). Isso é corroborado por Aristóteles, segundo o qual uma das medidas do legislador foi “a proibição de empréstimos tendo como garantia a pessoa do devedor” (*Const.* 9). Além disso, a possibilidade de recorrer livremente às cortes deu ao *demos* a condição de ser ouvido com mais

frequência e justiça. Com Sólon, a noção de isonomia veio para o primeiro plano, a partir do momento em que os cidadãos são responsabilizados por seus atos independentemente de sua condição econômica e social: “a afirmação da responsabilidade individual, que substitui um direito ainda dominado pela estrutura familiar da sociedade e os grupos de parentescos pelo direito da cidade, ainda embrionário, mas que terminará por se afirmar” (MOSSÉ, 2008, p.35).

No entanto, apesar das disputas e admoestações do legislador, Pisístrato chega ao poder, governando de modo a se tornar o primeiro grande tirano da cidade, o qual, junto aos seus filhos, Hiparco e Hípias, ficariam conhecidos como Pisistrátidas. Com a morte de Hiparco e o ostracismo de Hípias, depois de uma luta entre facções familiares, Clístenes assume o governo e dá início a grandes reformas democráticas, partindo de uma mitigação do poder político das *frátrias* e dos *genes*, a fim de estabelecer a nova constituição sobre um fundamento menos familiar.

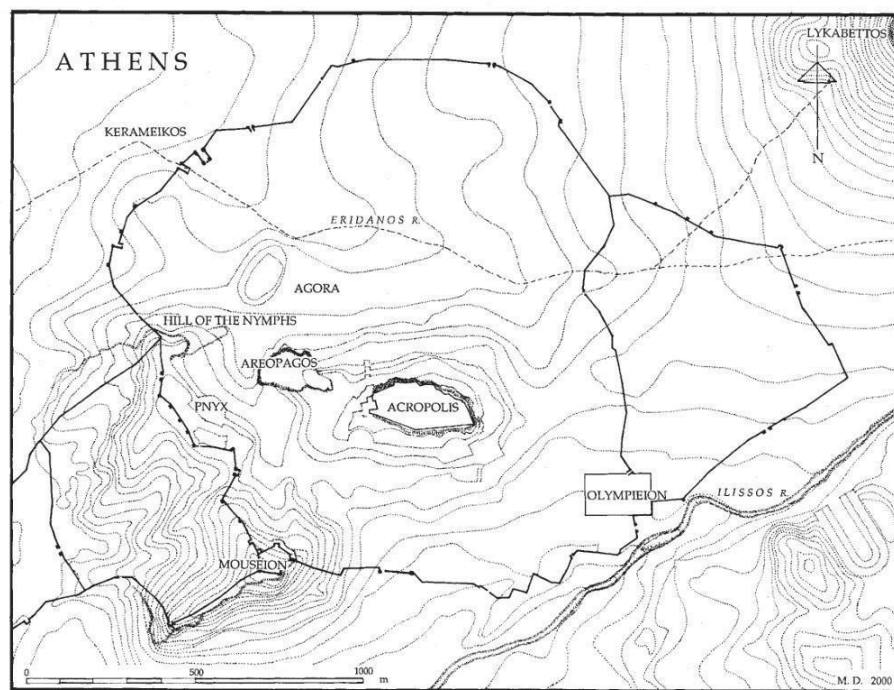
Entre essas facções que formam o Estado por assim dizer tantas “partes” separadas e opostas, luta aberta e compromissos sucedem-se até o momento em que Clístenes funda a *Pólis* sobre uma base nova. A antiga organização tribal é abolida. Em lugar das quatro tribos jônicas da Ática que delimitava o corpo social, Clístenes cria um sistema de dez tribos, das quais cada uma agrupa, como antes, três *trítias*, mas entre as quais se acham divididos todos os *demos* da Ática. A cidade situa-se assim num outro plano distinto do das relações de *genes* e dos vínculos de consanguinidade: tribos e *demos* são estabelecidos numa base puramente geográfica; reúnem habitantes de um mesmo território, não parentes de mesmo sangue como os *genos* e as *frátrias*, que subsistem sob sua forma antiga, mas que agora ficam fora da organização propriamente política (VERNANT, 2022, p.105)

Além dessa reforma geográfica, cujas implicações políticas são fundamentais, Clístenes aumentou o número de membros na *Heliáia*, incentivando a participação popular, de modo que sua “Constituição foi bem mais democrática que a de Sòlon” (*Const.* 22). Após Clístenes, outros grandes nomes chegam ao arcontado de Atenas, como Milcíades, Temístocles, Efílates, dentre outros, até a ascensão de Péricles, talvez o maior representante da democracia e da hegemonia ateniense, adjetivada por Finley (2013, p.45), sem grandes problemas, de império. Parece paradoxal uma democracia, símbolo de liberdade política, ser, ao mesmo tempo, pivô de uma grande dominação política e militar. Entender isso é fundamental para compreender o contexto de construção do Parthenon. Vejamos o que diz Claude Mossé (2008, p.70) sobre isso:

O termo *kratein* também é ambíguo, pois implica a ideia de força (inclusive força física), de dominação. E logo se percebe que nisso ele se distingue do termo que define o exercício do poder nas outras formas de sistemas políticos, isto é, *arqué*, de que derivavam monarquia e oligarquia. A *arqué* é a autoridade delegada pela cidade aos magistrados. O fato de se ter preferido “democracia” a “demarquia” revela as circunstâncias em que se estabeleceu esse regime, ou seja, o recurso à força. E é difícil acreditar que o termo tenha sido usado inicialmente com uma conotação negativa.

Nota-se que a democracia nasce em certo paradoxo, tal como toda ou quase toda ação humana. É provável que o termo “democracia” tenha uma conotação violenta e polêmica, utilizado pelos opositores do regime (CANFORA, 2015, p.167). A democracia nasceu pela força necessária para repelir a tirania, mas também se manteve pela força necessária para subjugar seus vizinhos, a fim de extrair deles as condições materiais e políticas para sua exuberância (Id., ibid., p.139). São nessas circunstâncias que um grande projeto de construções na Acrópole – o ponto mais alto da cidade – é elaborado por Péricles, no qual estava inserido a edificação do monumental Parthenon. Esse é o período da “Atenas de Péricles”: “Quando se diz a *Atenas de Péricles*, pensa-se naquela grande política de edificações [...] Extraordinária política de obras públicas que consistia em empregar massas de trabalhadores assalariados a dois óbolos por dia, que não é um custo elevado demais para uma política de obras públicas que mudou a face de Atenas” (Id., ibid., p.137).

**Figura 7 - Plano da antiga Atenas**



Fonte: CAMP, 2001, p.4.

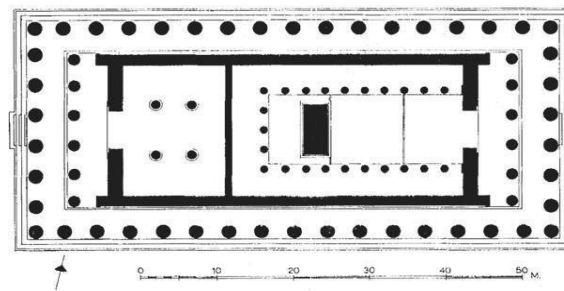
Foi dito acima que uma das estratégias dos tiranos eram os projetos urbanísticos e arquitetônicos, como os templos. É curioso notar que um dos maiores representantes da democracia utilize o mesmo expediente para angariar capital político. Na verdade, o que os tiranos fizeram foi “descobrir” um método para fazer com que os cidadãos lembrassem constantemente em quem deviam confiar, devotar expectativas, agradecer. Utilizar os espaços



para se afirmar politicamente foi artifício utilizado largamente pela democracia pericleana, e as obras da acrópole são exemplos disso.

O Parthenon teve sua construção iniciada em 447 a.C. e foi concluído por volta de 432 a.C. O templo serviu para substituir o antigo templo de Atena e foi a maior demonstração arquitetônica – junto do templo Nike, do Erecteion e da Propilaia, mas acima – do poderio econômico, político e militar de Atenas (CAMP, 2001, p.74). O templo foi construído em estilo dórico, com oito colunas de largura e dezessete em cada lado, abrigando a suntuosa estátua de Atena. Somente o templo de Zeus em Atenas era tão grande (Id., *ibid.*, p.74).

**Fig.8 – Plano do Parthenon**



Fonte: CAMP, 2001, p.76.

O monumento, construído todo em mármore, media, aproximadamente, 69,51 metros por 30,86 metros. Elaborado por Fídias, o Parthenon foi a obra cuja decoração escultórica mais importou para o projeto pericleano (MOSSÉ, 2008, p.151).

Em primeiro lugar, vieram as métopas, blocos de mármore esculpidos de 1,30 metro, somando um total de 92 métopas. As obras dividem-se em, basicamente, quatro eixos temáticos, quais sejam, a luta entre os gregos e as Amazonas, a queda de Troia, as disputas entre os deuses olímpicos e diversos monstros e, finalmente, o casamento do rei Lapita, que teve de lutar e repelir os centauros (FLORENZANO, 2001, p.6).



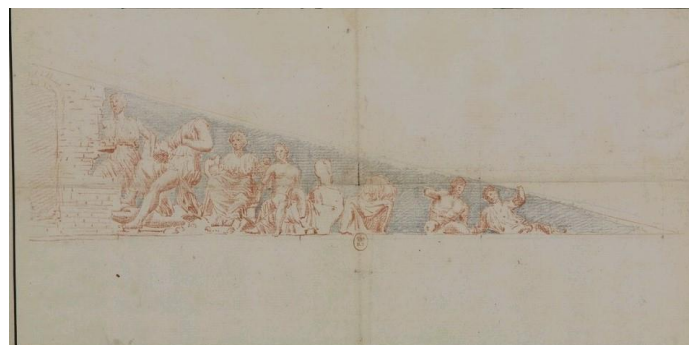
**Fig.9 – Vestígios das métopas que representavam o confronto entre Lapito e os centauros.**



Fonte: DRUMMOND, 2021, p.67.

Por outro lado, havia dois frontões no Parthenon, tal como na maioria dos templos dóricos; espaços triangulares próprios para receberem esculturas. No frontão oeste, retratava-se a disputa entre Atena e Poseidon pelo domínio da Ática, vencida pela deusa políade; já no frontão leste, as cenas demonstravam o nascimento da deusa direto da cabeça de seu pai Zeus (Id., *ibid.*, p.7-8). Temas muito caros à autopercepção ateniense.

**Figura 10 – Reconstrução dos frontões do Parthenon de Jacques Carey, produzidos em 1674.**





Fonte: DRUMMOND, 2021, p.51-52.

Por fim, temos os frisos, que ocupavam as paredes do recinto interno do Parthenon, colocados a doze metros de altura do chão e medindo um total de 159 metros de comprimento e 0,70 m de altura. À medida que caminhavam do exterior para o interior, o público podia olhar as imagens, as quais retratavam homens e mulheres, geralmente, assistidos pelos deuses (FLORENZANO, 2001, p.8).

No interior, o templo abrigava uma estátua colossal de Atenas, medindo dez metros de altura, toda recoberta em ouro. Sua base remontava os temas até então abordados nas outras esculturas, acentuando a temática de vitória, incorporada à genealogia grega e ateniense (Id., *ibid.*, p.8).

**Fig.11 – Estátua de Atena atribuída a Fídias. Reconstituição no Museu Real de Ontário, Toronto, Canadá.**



Fonte: FLORENZANO, 2001, p.16.

A partir dessa descrição, podemos tirar algumas conclusões a respeito da natureza e dos propósitos da construção do Parthenon. Sem dúvida, tais monumentos foram uma sublime expressão do espírito grego na época clássica, demonstrado a altivez cultural e artística daqueles tempos. Além disso, é reflexo da profunda religiosidade, capaz de devotar esforços brutais para honrar seus deuses. No entanto, ele revela um aspecto dessa religiosidade, a saber, sua profunda e indissociável relação com o restante da vida. Não cremos que o programa de Péricles seja um mero oportunismo político, que viu na religião e na crença do povo um meio para se assentar. Com efeito, é a religião grega que se manifesta de tal modo, abarcando todos os aspectos da vida e do mundo, isto é, para o grego não podia haver política, guerra, prosperidade se a relação entre humanos e deuses não estivesse bem estabelecida. A estabilidade do cosmos e do mundo cotidiano dependia dos favores divinos, e separar a política da devoção aos imortais era impensável. Desse modo, os templos e santuários não podiam ser apenas espaços sagrados, sua função ia além da honra aos deuses, porquanto honrar aos bem-aventurados era exercício vital da vida helênica.

Essas características podem muito bem ser vistas no templo ateniense acima refletido. Evidentemente, foi edificado em homenagem à deusa da cidade, à Virgem Atena (*Athena Parthenon*). Porém, em virtude do modo particular como os helenos se relacionavam com o divino, honrar à deusa era garantir a estabilidade da *pólis*, sua prosperidade, sua riqueza, sua

integridade espiritual e social. Ao esculpir o Parthenon, Fídias buscou dar ao povo um espelho para se olhar, ver nas imagens a razão de ser grego e ateniense. A glória da cidade estava estampada no templo, e ele era o produto acabado dessa glória, a qual só poderia ser alcançada pelos favores divinos. Ao contar a história de sua *pólis*, Péricles, ao mesmo tempo que dá um espaço majestoso à religiosidade do povo de Atenas, fornece um lugar de memória, um *lugar praticado*, no qual a cidade pode ser uma só.

#### 4.3 A ÁGORA DE ATENAS

Ao falar da cidade antiga, temos em vista um espaço não homogêneo, seja do ponto de vista social, seja do ponto de vista geográfico, pois muitos outros espaços cortavam-se. Vimos anteriormente que a *pólis* possuía divisões internas, tais como a *ásty*, o centro urbano, a *khora*, o espaço rural, e a *eskhatia*, ambientes inabitáveis, geralmente pântanos e florestas próximas. Ademais, havia espaços voltados para o culto, os quais estavam profundamente ligados à vida cotidiana e mesmo a atividades não especificamente religiosas, mas sim políticas, culturais, militares, coisa que vimos reiteradamente no decorrer desta pesquisa.

Um espaço interessante dentro da cidade escolhemos para analisar mais pormenorizadamente neste momento é a *ágora* de Atenas. Mas antes de entrarmos no cerne da questão, é necessário fazermos um breve apanhado, pois o termo *ágora* possui significado próprio na literatura grega. Segundo o glossário disponibilizado pelo Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga, *ágora* era o espaço voltado para as atividades públicas, onde as decisões políticas e jurídicas normalmente ocorriam. Nas épocas helenística e romana, pela perda de autonomia das *póleis*, esse lugar voltou-se para práticas majoritariamente mercantis<sup>22</sup>. Contudo, foquemos nos períodos Arcaico e Clássico.

Hesíodo foi um dos poetas que notavelmente utilizou o termo da seguinte forma:

Ó Perses, coloca essas coisas no teu espírito, e que a Luta que se compraz no mal não te afaste do trabalho para assistir litígios, atento aos discursos da *praça pública* (*ópipeúont' ágorés*). Na verdade, litígios e discursos pouco importam a quem não possui em estoque sustento abundante colhido no tempo certo, os frutos de Deméter, que a terra traz. Estando deles saciado, poderias promover litígios e disputas sobre bens alheios (*Op.*, 27-34).

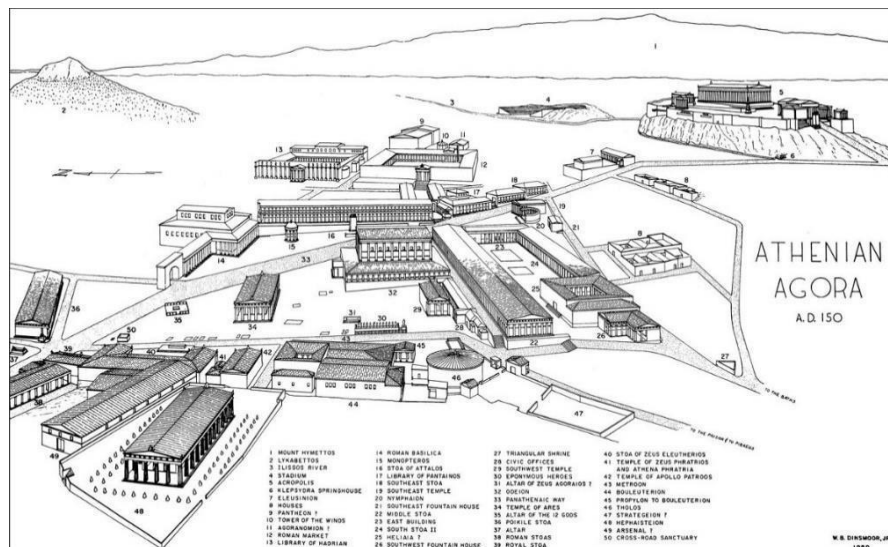
O poeta Beócio alerta seu irmão de que os deveres domésticos, ou seja, o sustento do *óikos*, deve preceder a preocupação “pública” ou comum, isto é, às obrigações ou interesses da *pólis*. Embora Hesíodo não vede a comunicação entre o doméstico e o público (COLOMBANI, 2014), podemos ver a clara distinção entre o familiar e o alheio, a casa e a

<sup>22</sup> [glossário \(usp.br\)](http://glossario.usp.br).

praça, o privado e o público. Com efeito, uma das grandes inovações das cidades antigas foram os espaços públicos (GUARINELLO, 2021, p.82), e é precisamente essa noção expressa pela palavra *ágora*, na qual, ainda que latente, estão contidas outras noções, como a comunidade, a isonomia etc.

Nessa perspectiva, a *ágora* de Atenas, cidade expoente da cultura grega, vem sendo sistematicamente estudada desde a década de 1930 (GAJARDONI, 2016, p.54). Esse espaço, público por excelência, foi ocupado por muito tempo antes de se tornar o centro cívico de Atenas. Por volta dos séculos XVII a.C. a VIII a.C., a região foi uma necrópole; possivelmente, existiu, no século VII a.C., uma *ágora* primitiva, mas, a partir dos séculos VI a.C. e V a.C., a área se tornou “um espaço eminentemente político e religioso, com a construção dos primeiros edifícios e monumentos públicos” (Id., ibid., 55). Muitos percalços se abateram sobre Atenas e seu centro público, destruído pela invasão persa nas Guerras Médicas. Todavia, após os opróbrios, vieram a reconstrução e a criação de novos monumentos, reflexos da democracia nascente, como a *Stoaá poikile*, o *Thólos*, o novo Buleutério, a *Stoaá* de Zeus Eleutério, dentre outros. Embora em períodos mais recentes esse espaço tenha adquirido funções comerciais e artísticas mais acentuadas (Id., ibid., p.56), nos períodos Arcaico e Clássico foi um ambiente onde religião e política se encontravam de forma mais exacerbada, demonstrando essa faceta da religião grega, que estamos tentando deixar clara em nossa dissertação.

**Figura 12 – Reconstrução da ágora feita por W.B. Dinsmoor, Jr.**



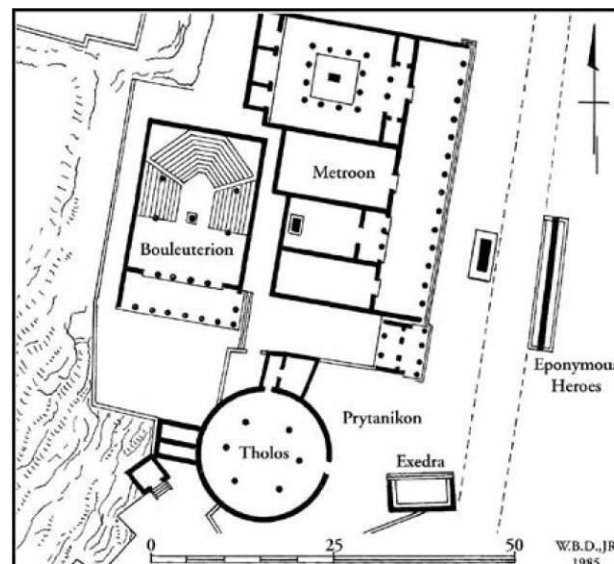
Fonte: CAMP; DINSMOOR, JR, 1984, p.16.

De modo sumário, a *ágora* era um grande local aberto, situado a noroeste da Acrópole, sendo pensada como o centro cívico da cidade e, por isso, era palco de várias atividades públicas: eleições, processos, trocas comerciais, eventos atléticos e performances artísticas

(CAMP, 2001, p.257). Nela estavam situados prédios destinados ao exercício político (a exemplo do Buleutério), ao exercício administrativo (como o Metroon, onde se armazenavam os arquivos da cidade) e monumentos religiosos.

Uma construção especial foi o *Thólon*, edifício circular onde se reuniam os prítanes da bulé para a alimentação e o descanso, às expensas da *pólis*. Eram eles quem administravam os assuntos diários e garantiam a representação igual dos cidadãos. Em vista da proximidade entre o *Thólon*, o Buleutério e o *Metroon*, “veremos então a própria sede do governo, local de atuação dos poderes legislativo e executivo” (GAJORDANI, 2016, p.60).

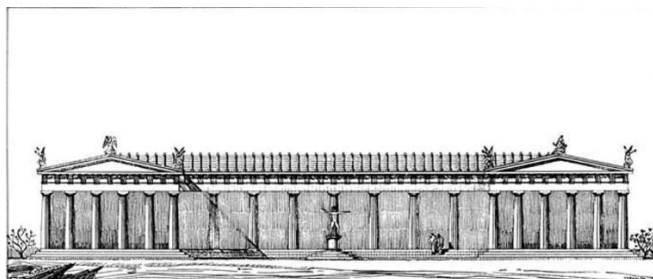
**Figura 13 – Plano dos edifícios administrativos localizados no setor sudoeste da ágora ateniense.**



Fonte: GAJORDANI, 2016, p.61.

No entanto, vemos imiscuir os monumentos administrativos com os religiosos. É datado de 425 a.C. pelas fontes literárias, e por volta de 330 a.C. pelos vestígios arqueológicos. O conjunto de estátuas que representavam os heróis epônimos, fundadores das tribos de Atenas (Id., *ibid.*, p.63). Outro exemplo são as *stoái*, cujas funções variavam entre órgãos jurídicos, moradia do arcontado, ponto de encontro entre cidadãos ou filósofos e monumento religioso, como na *Stoá* de Zeus Eleutério, construída logo depois da Batalha de Plateia em homenagem ao cronida por ter preservado Atenas da dominação persa, mas que se tornou, outrossim, lugar de debates filosóficos e administrativos (Id., *ibid.*, p.65).

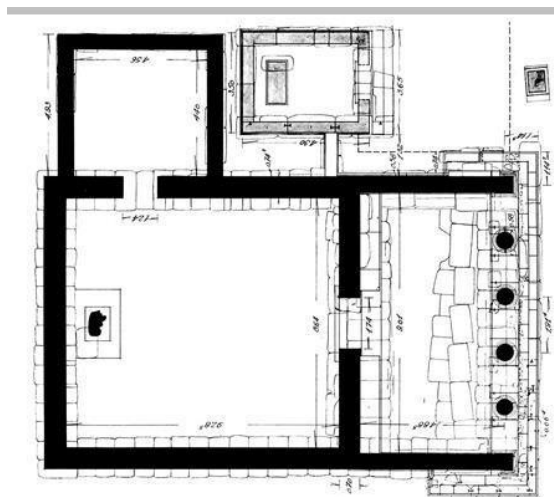
**Figura 14 – Reconstrução da Stoá de Zeus Elutério. Final do século V a.C.**



Fonte: CAMP, 1980, p.5.

Podemos ver, ainda, inúmeras obras destinadas a venerar os heróis e deuses do panteão na *ágora*, como Atena, que aparece em inúmeras obras artesanais, além de ser “adorada com seu pai, Zeus, tanto num templo pequeno quanto no *buleutério*; além de compartilhar um grande templo [...] com Heféstos” (CAMP, 1980, p.6)<sup>23</sup>. Apolo, divindade muito relacionada com a ordem política (BREMNER, 1994, p.16), também possuía um templo na *ágora*, o templo de Apolo Patroos, ou seja, o deus estava revestido de um ar paternal.

**Figura 15 – Plano do templo de Apolo Patroos, no século IV a.C.**



Fonte: CAMP, 1980, p.8.

Enfim, muitos exemplos poderiam ser trazidos, pois, como tentamos demonstrar ao longo de nosso trabalho, a religião imiscuía-se inseparavelmente dos outros aspectos da vida grega por suas características próprias. Para nós, modernos e laicos, é impensável tamanha implicação da religião na vida política, mas para aqueles que veem um mundo divinizado, como no caso grego, a vida política é apenas mais uma nuance a ser estabilizada pelos benefícios divinos:

A *ágora* ateniense, além de ser um centro político, administrativo, comercial e social, estava também muito implicada na vida religiosa da cidade. Sem separação entre Igreja e Estado, virtualmente todos os aspectos da vida cívica estavam sob a proteção

<sup>23</sup> Tradução nossa.

de uma ou mais deidades patronas; templos e santuários estavam presentes em toda a cidade, de lado a lado com edifícios públicos, oficinas e casas privadas (CAMP, 1980, p.3).



## 5 CONCLUSÃO

Este trabalho foi dividido em três capítulos, cuja finalidade, ao cabo, foi demonstrar a validade de nossa hipótese, qual seja, a de que a fronteira entre a religião e os outros aspectos da vida grega era extremamente fluida, por vezes inconcebível, em virtude de características intrínsecas ao modo heleno de ver e viver o mundo.

No primeiro momento, três foram as questões que nos nortearam: o que é o espaço? Qual é o espaço próprio dos mortais segundo os gregos antigos? Quais as fronteiras internas da *pólis*? A partir de nossas reflexões, baseadas, sobretudo, nos trabalhos de Milton Santos e Michel de Certeau, acreditamos ter chegado a respostas satisfatórias. O espaço não é um dado natural apriorístico; é, na verdade, uma construção, produto das experiências de cada comunidade que o forja e, por isso, por ser um *lugar vivido*, praticado, o espaço leva consigo as marcas da identidade e, por conseguinte, da memória de uma sociedade. Logo, sem memória, não há espaço, e analisá-lo é se aprofundar na autoimagem que um povo tem de si. Assim, mergulhamos, também, na noção de memória, partindo da própria concepção grega. Iniciando com as leituras de Homero e Hesíodo até Heródoto, pudemos observar que a Memória, mais que preservar os grandes feitos de serem apagados pelo tempo, era um fenômeno divino que permitia ao seu instrumento, geralmente o poeta, vislumbrar a realidade em si, o passado, o presente e o futuro. Os mitos, desse modo, fundamento para outros tipos narrativos na antiguidade, como a tragédia, a comédia, a história, pretendiam ser memória, guardando as origens e o *ethos* da comunidade. Por seu turno, os espaços estavam profundamente marcados por essa memória, trazendo constantes referências à identidade helênica, como pôde ser demonstrado nos capítulos posteriores. Dito isso, podemos concluir que investigar os espaços na Hélade dos períodos Arcaico e Clássico nos deu a possibilidade de explorar as nuances da identidade grega, entender melhor o que era viver naquelas épocas. Destarte, nossa definição de espaço mostrou-se frutífera ao associar-se à memória. Em seguida, refletimos acerca do ambiente concebido como naturalmente humano; este era a *pólis*, modo particular e, de certo modo, inovador de organização social e política, a partir do qual emerge, com toda força, ideias muito importantes na história humana, com as quais nós, ocidentais, temos grande débito: *koinonia*, isonomia, público, democracia etc. A cidade traz consigo a ideia de algo comum, público, que só pode sê-lo por haver, na comunidade, um conjunto de pessoas que são iguais entre si, ao menos do ponto de vista jurídico e político. Fora da *pólis*, para o grego, era incompreensível a vida plenamente humana, sendo, pois, um modelo ou não humano ou bárbaro e, por isso, inferior. Daí, concluímos o capítulo dissertando a respeito das fronteiras internas da *pólis*, as quais não eram apenas geográficas, mas também sociais e políticas. É interessante

notar que entre as idealizações e a realidade se interpõe um infeliz vão a nos impedir de se estabelecer um mundo irretocável. Isso se evidencia quando observamos as fronteiras sociais na Atenas antiga, onde as classes tinham funções políticas e jurídicas limitadas pela sua riqueza; ou ainda quando olhamos o número de trabalhadores não livres, acentuando a diferença entre cidadãos e habitantes; homens e mulheres são outras categorias que evocam a enorme dominância masculina. Essas barreiras, além de nos ajudarem a compreender nosso objeto de estudo, podem servir para mostrar a condição paradoxal do ser humano.

No capítulo seguinte, nos debruçamos sobre a religião e os espaços religiosos da Grécia antiga. De início, nos preocupamos em pensar qual o conceito de religião. Notamos que definir talvez fosse inadequado, em função das peculiaridades do caso grego, de modo que partimos para o nosso objeto sem grandes teorizações. Após uma breve discussão bibliográfica, aceitando o que de mais proveitoso há em cada estudioso analisado, chegamos à ideia de que a religião é um conjunto de ideias responsáveis por explicar o cosmos, o divino e a relação do homem com o sagrado, estabelecendo e preservando os ritos, rituais e maneiras de culto. A partir daí, buscamos pensar como a religião grega concebia o divino e quais suas características fundamentais. O politeísmo grego era complexo, parecia familiar, porém guardava idiossincrasias. Deuses mundanos, um mundo divinizado, dizia a fórmula de Vernant, que expressa muito bem a religiosidade helênica, pois a imanência dos deuses era causa para sua ubiquidade, gerando, assim, uma relação íntima, mesmo inseparável, entre o sagrado e o profano, entre os deuses e os mortais, entre a religião e a política, a sociedade, a cultura. A religião grega tinha seu alicerce mais nas práticas cotidianas, no culto correto, nas oferendas bem-feitas, que numa crença bem sedimentada do ponto de vista especulativo, gerando uma grande heterodoxia, como foi possível atestar diante das fontes e bibliografias discutidas no capítulo. Foi esse aspecto que tentamos abordar panoramicamente no tópico seguinte, no qual analisamos os dois principais tipos de espaços sagrados, o santuário e o templo gregos. Neles pudemos ver essa dimensão, cuja espiritualidade punha tudo sob a tutela dos deuses. Tivemos a oportunidade de observar o desenvolvimento histórico dos santuários e dos templos, sua relação com a *pólis*, bem como sua estrutura física. Elementos como o *témeno*, o altar, as paisagens, assim como o processo de monumentalização foram pensados no capítulo. Enfim, nos dedicamos a descrever e problematizar os usos desses espaços, a fim de demonstrar a característica “prática” dessa religião, ou seja, a importância preponderante dos hábitos e costumes ritualísticos e cultuais, e a relação íntima entre os aspectos político e religioso. O que pudemos notar foi a proximidade inseparável entre a religião e os outros aspectos da vida na Hélade. Os mitos e poemas, os santuários e templos e as práticas rituais dão testemunho da vida

religiosa na Grécia Antiga, a partir dos quais notamos que a constante presença dos deuses no mundo trouxe à religião grega uma característica universalizante, pois toda a vida era imersa em um contexto religioso. Fazer política, guerrear, viver socialmente, escrever e apresentar tragédias, tudo isso necessitava do assentimento divino. Tais conclusões foram corroboradas com os estudos de caso do terceiro capítulo, cujo escopo foi analisar os vestígios materiais e demonstrar, concretamente, essa dimensão da espiritualidade grega.

A partir dos resultados obtidos no segundo capítulo, iniciamos o terceiro e último, onde aprofundamos a investigação precedente com estudos de caso, ou seja, especificamos ainda mais o recorte e tomamos um objeto concreto, ou melhor, três objetos, quais sejam, o santuário de Olímpia, o Parthenon e a *Ágora* de Atenas. Em princípio, historicizamos o santuário de Olímpia. Com isso, deixamos claro que, ao longo dos seus longos anos de desenvolvimento, o espaço foi habitado e utilizado de diversas formas, variando conforme os interesses daqueles que o ocupavam. Lugar eminentemente religioso, Olímpia era, outrossim, ambiente próprio para se fazer política entre as *póleis*, recebia os Jogos Olímpicos, os quais tinham uma nuance apolínea, mas também social, porquanto os vencedores conquistavam sua glória individual e coletiva, levando o nome da cidade às demais, representadas pelos seus participantes, além de possuir uma dimensão profundamente militar, uma vez que era lugar “intocável” em momentos de guerra, porém não neutro, estabelecendo diretrizes para outras cidades. Em seguida, analisamos a criação e a importância do *Parthenon* para a Atenas antiga. Templo dedicada à deusa políade, Atena, o templo era local de culto, onde os cidadãos tornavam-se um só para prestar louvores à sua deusa. Contudo, esse não era sua única função, visto que sua construção e utilização está envolta em aspectos políticos: Péricles o construiu como símbolo do poderio ateniense. Enfim, a *ágora* era o espaço público *par excellence*. Nela estavam os principais órgãos políticos e administrativos da cidade, bem como era nela que a vida cidadina se desenrolava. Contudo, a noção de laicidade era completamente estranha àquela realidade, de modo que esse ambiente, público, comum, compartilhado, era completamente imerso pelas divindades. Onde se olhava podia-se ver altares, imagens e locais especificamente dedicados aos deuses, demonstrando, assim, nossa proposta, qual seja, a de que a religião grega abarcava todos os aspectos da vida grega, sem haver separação entre ela e a política. Destarte, ao analisar a história, os desenvolvimentos e os vestígios arqueológicos desses locais, tivemos a oportunidade de demonstrar, com mais precisão, que a religião grega e, portanto, os espaços sagrados faziam parte de uma maneira irrecusável do restante da vida, pois o mundo humano subsistia em função do mundo divino.

Separar a religião da política é um hábito nosso, comum ao nosso mundo contemporâneo e não um hábito próprio à razão ou essência humanas, e o mundo grego é exemplo disso. A vida humana, em sua profunda complexidade, nem sempre pode ser compartimentada; os amores, paixões, crenças estão aí, constituem o que somos e como somos, e não estou certo de que seja bom recusá-los irrefletidamente, nem os aceitar inocentemente. A conclusão a que chegamos foi a de que, num mundo onde os deuses estão em todo lugar, cumprindo suas diversas funções, onde por vezes o sobrenatural e o natural se confundem, a religião mostra-se indissociavelmente imiscuída do resto da vida, seja isso positivo ou não. Nosso desejo foi o de explicar, compreender, o mesmo de Marc Bloch, que uma vez exclamou: “Robespierristas, antirobespierristas, nós vos imploramos: por piedade, dizei-nos simplesmente quem foi Robespierre” (2001, p.126).

## REFERÊNCIAS

Fontes documentais

ARISTÓFANES. **Lisístrata e Tesmoforiantes**. Tradução e introdução de Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

ARISTÓTELES. **Contituição de Atenas**. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

\_\_\_\_\_. **Econômicos**. Introdução, notas e tradução de Delfim F. Leão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Política**. Tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

DIODORE DE SICILE. **Fragments. Tome I – livres VI-X**. Trad. Aude Cohen-Skalli. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

ÉSQUILO. **Os Persas**. Tradução e introdução Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ÉSQUILO. **Tragédias**; estudos e tradução Jaa Torrano. 2ª reimp. São Paulo: Iluminuras, 2019.

EURÍPEDES. **Héracles**. Tradução de Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

HERÓDOTO. **História**, vol. 1 e 2; tradução J. Brito Broca; estudo crítico Vitor de Azevedo. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HERODOTUS. **Histories**. Translated by A. D Godley. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: Willian Heinemann LTD, 1975.

HESÍODO. **Os Trabalhos e Os Dias**. Edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR: Segesta, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teogonia**: a origem dos deuses. Introdução e tradução de Jaa Torrano. 7 ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. **Ilíada**. Edição Bilingue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. 1ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2020.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Edição Bilingue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. 1ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2014.

PAUSANIAS. **Description of Greece in Six volumes**. Translated by W. H. S. Jones, Litt.D. and H. A. Ormerod, M.A. London; New York: The Loeb Classical Library, 1926.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima da Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PLATÃO. **Diálogos III**: Fedro; Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon. Tradução e notas de Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2015.

PORFÍRIO, Aline. A pólis, o tirano, o santuário: o uso do culto políade como estratégia de legitimação em Samos. **Humanidades em diálogo**, v. 10, p.26-40, 2021.

SÓFOCLES. **As Traquínias**. Tradução de Trajano Vieira. 1ª ed. 1ª reim, São Paulo: Editora 34, 2020.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

#### Obras Gerais

ACKER, C. B da R. **As Festas Dionisiacas e a Pólis**: Novos Espaços. In CORNELLI, G. (org). Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos. Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2012.

ALDROVANDI, C. E. V. Etnicidade, helenicidade e alteridade: apontamentos sobre a visão do outro e de si mesmo no mundo antigo. **S.P, Labeca – MAE/USP**, p.1-29.

ALMEIDA, J. E. L. O teatro, a pólis: Dioniso e seu espaço norteador da identidade políade. **S.P., Labeca – MAE/USP**.

ANDRADE, M. M. **A vida comum**: Espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. **Diálogos da Vida Comum**: os Espaços Funerários e a Cidade Antiga. In CORNELLI, G. (org). Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos. Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2012.

\_\_\_\_\_. Memória e Renome femininos em contextos funerários: a sociedade políade da Atenas Clássica. **S.P., Labeca – MAE/USP**, 2003.

ANDRÉ, A. Experiências monárquicas no mundo grego: os casos micênico e homérico. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 10, p. 155-169, 2017.

BIANCHI, Ugo. **La religione greca**. Stampa: Unione Tipografico-Editrice Turinese, 1975.

BLOCH, M. **Apologia da História, ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História**. Lisboa: Edições 70, 1965.

BREMMER, J. **Greek Normative Animal Sacrifice**. In OGDEN, D. A Companion to Greek Religion. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

- BREMMER, Jan. **The Greek Religion**. Oxford University Press, 1994.
- BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo, RS, Brasil: Editora Unisinos, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BURKERT, W. **Religión Griega Arcaica y Clásica**. Madrid: Abada Editores, 2007.
- CALAME, C. **Eros na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CAMP, J. **The Archeology of Athens**. Yale University Press, 2001.
- CAMP, John Mck.; JR. DINSMOOR, Willian B. **Ancient Athenian Building methods**. American School of Classical Studies at Athens, 1984
- CANFORA, L. **O mundo de Atenas**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 22ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CHARTIER, R. **A História Cultural entre práticas e representações**. 2ª ed. Lisboa: Difel Editorial, 2002.
- CIDRÉ, E. R; BUIS, E. J; ATIENZA, A. **El nómos transgredido**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016.
- COLOMBANI, M. C. Tempo y Espacio en Hesíodo. Una lectura del mito en clave temporo-espacial. Tempo, dioses y hombres. Las Paradojas de la ambigüedad. **Phoinix**, Rio de Janeiro, 18-1; 27-42, 2012.
- CORNELLI, G. **Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- DEMAND, N. Herodotus and Metoikesis in the Persian War. **The American Journal of Philology**. Vol.109, No. 3, pp.416-423, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Urban relocatio in Archaic and Classical Greece: Flight and Consolidation**. University of Oklahoma Press: Norman and London, 1990.
- DRUMMOND, Arnaldo Graça. **A estatutária do Partenon: relações entre imagem e política na Atenas de Péricles**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Artes visuais). Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2021.
- DUARTE, Claudio Walter Gomez. Aspectos preliminares para estudar a arquitetura dos templos gregos na Antiguidade. **Perspectibas e diálogos: Revista de História Social e Práticas de Ensino**. V. 1, n. 2, p.132-150, jul./dez. 2018.
- ELIADE, M; CULIANO, I. P. **Dicionário das Religiões**. Colaboração de H. S Wiesner. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FERREIRA, Felipe Leonardo. **A distribuição espacial dos Santuários de Atena e Deméter em Sítios Gregos da Sicília Antiga (Sécs. VIII – V A.C)**. Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP, 2020.

FINLEY, M. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Ancient Economy**. University of California Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Escravidão Antiga e Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FLORENZANO, M. B. B. **A Origem da Pólis: os Caminhos da Arqueologia**. In CORNELLI, G. (org). *Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*. Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2012.

FLORENZANO, M. B. B. *Construindo o helenismo: o tirano e a monumentalização urbanística da pólis grega* In: ALDROVANDI, C. E. V; KORMIKIARI, M. C. N; HIRATA, E. F.V. (Orgs.). **Estudos sobre o Espaço na Antiguidade**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Péricles, o Parthenon e a construção da cidadania na Atenas Clássica*. **S.P., Labeca – MAE/USP**, 2001.

FOWLER, R. *Mythos and Logos*. **Journal of Hellenic Studies**. Vol. 131, pp.45-66, 2011.

FUNARI, P. P **Arqueologia**. 3ª ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Editora Contexto, 2021.

FUNARI, P.P. **Fontes Arqueológicas: os historiadores e a cultura material**. In: PINSKY, C. B. *Fontes Históricas*. 3ª ed., 4ª reimpressão. São Paulo: Editora Contexto, 2019.

FUNKE, Peter; HAAKE, Matthias. **Greek Federal States and their Sanctuaries**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

GEERTZ, C. **The interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.

GEORGEN, P. *De Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação*. **Pro-Posições**, v. 17, n. 3 (51) – set./dez. 2006.

GERNET, L. **Antropologia de la Grecia Antigua**. 1ª ed. Madri: Tauros Ediciones S.A., 1980.



GUARINELLO, N. L. **História Antiga**. 1ª ed. 6ª reimp. São Paulo: Contexto, 2021.

HALL, J. A **History of the Archaic Greek World (1200-479 BCE)**. 2ª ed. John Wiley Sons, Inc, 2014.

\_\_\_\_\_. Ethnic Identity in Greek Antiquity. **Cambridge Archeological Journal**, 8, pp. 265-283, 1998.

HARTOG, F. **Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014a.

\_\_\_\_\_. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências do Tempo**. 1ª ed. 3ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. Tempo, História e a escrita da História: a ordem do tempo. **Revista de História**, vol.148, p.09-34, 2003.

\_\_\_\_\_. The invention of History: The pre-History of a concept from Homer to Herodotus. **History and Theory**. Vol. 39, pp.384-395, 2000.

HECKO, L. Heródoto e suas histórias: algumas perspectivas de construção do conhecimento histórico. **Historiografia e escrita da história**, v.8, n.15, 2016.

HIRATA, E. F. V. A cidade grega antiga: a pólis. **S.P., Labeca – MAE/USP**, 2009.

HIRATA, E. F. V. **Monumentalidade e Representações do Poder Tirânico no Ocidente Grego**. In CORNELLI, G. (org). Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos. Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2012.

HISTORICAL ATLAS OF THE WORLD. Oxford University Press, 1989.

HUNT, L. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992

KOSELLECK, R. **Uma latente filosofia do tempo**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

LAGE, C. F; EV, G, S. As transformações da Acrópole de Atenas, a monumentalidade emblemática do Partenon e das suas esculturas. **NEARCO: Revista de Antiguidade**, Vol. XI, No.II, p.49-68, 2019.

LAKY, Lilian de Angelo. As moedas de Olímpia e a consolidação da imagética de Zeus na Grécia Clássica. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 18; p.211-237, 2008.

\_\_\_\_\_. Crotona e suas conexões religiosas e políticas com Olímpia nos séculos VI, C e IV A.C; as evidências das imagens monetárias de águia e raios. **História: Questões & Debates**. Curitiba, v. 69, n. 1, p.136-162, jan./jun. 2021.

\_\_\_\_\_. *Olímpia, Zeus olímpio e a construção da identidade grega nos séculos VI e V a.C.* **Mare Nostrum**, n.3, p.1-24, 2012.

\_\_\_\_\_. **Olímpia e os Olímpéia: A origem e difusão do culto de Zeus Olímpio na Grécia dos séculos CI e V A.C.** Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Arqueologia). Universidade de São Paulo (USP), 2011.

\_\_\_\_\_. A. O santuário de Olímpia, o culto de Zeus olímpio e os jogos a partir de uma revisão historiográfica. **Hélade**. V.2 n.1, p.24-38, 2016.

LEÃO, D. F. Matéria Religiosa: processos de impiedade (*asebeia*). In: LEÃO, D. F; ROSSETTI, L; FIALHO, M. C (eds.). **Nomos, Direito e sociedade na Antiguidade Clássica / Derecho y sociedade na Antigüedad Clásica**, p.201-220 (Coimbra e Madrid, Imprensa da Universidade de Coimbra e Ediciones Clásicas, 2004).

LESSA, F. de SOUZA. **Mulheres de Atenas: Méliissa do Gineceu à Ágora**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga (LHIA) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

LISSARRAGUE, F. **A figuração das mulheres**. In História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

LYKKE, Anne. Ritualizing the use of Coins in Ancient Greek Sanctuaries. **Journal of Ancient History**. University of Chicago, v. 5, n. 2, p.205-227, 2017.

LEGOFF, J. **História e Memória**. 7ª ed. Revista. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

MARINATOS, Nanno; HÄGG, Robin. **Greek Sanctuaries: New Approaches**. London; New York: Routledge, 1993.

MARTIN, Roland. L'espace civique, religieux et profane dans le cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique. **Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche Scientifique et l'École française de Rome**. École Française de Rome, p.9-41, 1983.

MIKALSON, J. D. **Ancient Greek Religion**. 2ªed. Oxford: Blackwell Publishing, 2010 a.

\_\_\_\_\_. **Herodotus and Religion in the Persian War**. The University of North Carolina Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **Greek popular Religion in Greek philosophy**. New York: Oxford University Press, 2010 b.

\_\_\_\_\_. **New Aspects of Religion in Ancient Athens: Honors, Authorities, Esthetics, and Society**. Leiden; Boston: Brill, 2016.

MIRANDA, I. S. L; KOTTER, M. B, M; TODT, N, S; KELLER, J, R, V. O panorama arquitetônico do santuário de Olímpia nos períodos Clássico e Helenístico grego a partir de suas tipologias esportivas. **X Seleção de Iniciação científica – PUCRS**, p.2148-2151, 2009.

MOSSÉ, C. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1984.

NAGY, G. **The Ancient Greel Hero in 24 Hours**. Harvard University Press, 2013.

RAGUSA, G; BRUNHARA, R. **Elegía Grega Arcaica**: uma antologia. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnêma, 2021.

REZENDE, Regina Helena. **Os santuários nas apoikias do Ocidente**: organização física e inserção de estruturas de culto no espaço. Tese de doutoramento (Pós-graduação em Arqueologia. Universidade de São Paulo, 2013.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

\_\_\_\_\_. **Espaço e Método**. 5ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SARIAN, Haiganuch. Culto heroico, cerimônias fúnebres e a origem dos Jogos Olímpicos. **Classica**, São Paulo, v. 9/10, p.45-60, 1996-1997.

SILVA, K. V; SILVA, M. H. **Dicionário de Conceitos Históricos**. 2ª ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

SNODGRASS, A. M. **Archeology and the emergence of Greece**: collected Papers on Early and related topics. Edinburgh University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Dark Age of Greece**: an archeological survey of the eleventh to eighth centuries BC. Endinburgh University Press, 1971.

SOURVINOU-INWOOD, C. **‘Reading’ Greel Death**: to the end of the Classical Period. Oxford Clarendon Press, 1996.

TAITA, J. **Olimpia e suo vicinato in epoca arcaica**. Collana: «Il Filarete. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano», 2007

TORRANO, J. A Tragédia como forma de pensar. **O que nos faz pensar?** Rio de Janeiro, v.27, n.43, p.273-285, jul-dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **O mundo como função de Musas**. In. HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. 7 ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

TRALAU, J. Hesiod, Ouranos, Kronos, and the Emasculation at the Beginning of Time. **Classical World**. Vol. 111, No. 4 (2018), pp. 459-494.

TRIGGER, B. G. Monumental Architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour. **World Archeology**, vol. 22, No. 2, 1990, p.119-132.

VEGETTI, M. **O homem e os deuses**. In. VERNANT, J-P (Dir.). **O homem grego**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, vol.9, p.31-62, 1978.

\_\_\_\_\_. **A morte nos olhos:** a figura do Outro na Grécia Antiga. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

\_\_\_\_\_. **A travessia das fronteiras:** entre mito e política II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. **As origens do Pensamento Grego.** 25ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.

\_\_\_\_\_. Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales.** Cambridge University Press, p. 183-206, 1957.

\_\_\_\_\_. **Mito e Religião na Grécia Antiga.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **O universo, os deuses e os homens.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga.** São Paulo: Perspectiva, 2014.

VEYNE, P. **Os Gregos acreditavam em seus Mitos?** 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VIDAL-NAQUET, P. **O mundo de Homero.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIEIRA, T. Introdução. In. ÉSQUILO. **Os Persas.** Tradução e introdução Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

WHITE, H. **Trópicos do Discurso:** ensaios sobre a crítica da cultural. 2ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

WIERSMAN, C. W. House (Centric) Societies on the Prehistoric Greek Mainland. **Oxford Journal of Archeology**, 39(2), p.141-158, 2020.

ZADIMAN, B. L; PANTEL, P. S. **Religion in Ancient Greek City.** Cambridge University Press, 2009.